PRAXIS

FILOZOFSKI DVOMJESEČNIK

πραξις

OTVORENA PITANJA MARKSIZMA — pišu: G. Petrović, Dž. Sokolović, O. Žunec, L. Veljak, F. Muhić ▲ JEZIK I SPOZNAJA — pišu: Z. Kravar, G. Švob, N. Sesardić, M. Cekić ▲ SOCIOLOŠKE TEME — pišu: I. Kuvačić, S. Drakulić ▲ PORTRETI I SITUACIJE — Č. Veljačić o buddhizmu ▲ MISAO I ZBILJA — I. Vlahović: Vrijednost, novac, cijena ▲ SVEUČILIŠNI ŽIVOT — P. Vranicki o obljetnici Sveučilišta ▲ DISKUSIJA — D. Ćosić: Kultura i revolucija ▲ POLEMIKA — D. Dragosavac: Politikantska istina ▲ JEDNA OSTAVKA ▲ PRIKAZI I BILJEŠKE ▲ IN MEMORIAM — Maksim Krstulović; Miguel Enriquez ▲ OBAVIJEST

OTVORENA PITANJA MARKSIZMA

3-5 · 1974

PRAXIS

FILOZOFSKI ČASOPIS

Članovi redakcije:

Branko Bošnjak, Veljko Cvjetičanin, Danko Grlić, Milan Kangrga, Ivan Kuvačić, Gajo Petrović, Žarko Puhovski, Rudi Supek, Predrag Vranicki

Glavni i odgovorni urednici:

Ivan Kuvačić i Gajo Petrović

Sekretar redakcije:

Gvozden Flego

Tehnički urednik:

Neven Sesardić

Članovi redakcijskog savjeta:

Kostas Axelos (Pariz), *Alfred J. Ayer* (Oxford), *Hans Dieter Bahr* (Bremen), *Zygmunt Baumann* (Tel-Aviv), *Norman Birnbaum* (Amherst), *Ernst Bloch* (Tübingen), *Thomas Bottomore* (Brighton), *Umberto Cerroni* (Rim), *Robert S. Cohen* (Boston), *Mladen Čaldarović* (Zagreb), *Božidar Debenjak* (Ljubljana), *Dimitar Dimitrov* (Skopje), *Mihailo Đurić* (Beograd), *Marvin Farber* (Buffalo), *Vladimir Filipović* (Zagreb), *Eugen Fink* (Freiburg), *Ivan Focht* (Sarajevo), *Erich Fromm* (Mexico City), † *Lucien Goldmann* (Pariz), *André Gorz* (Pariz), *Jürgen Habermas* (Starnberg), *Erich Heintel* (Beč), *Agnes Heller* (Budimpešta), *Mitko Ilievski* (Skopje), *Leszek Kolakowski* (Oxford), *Veljko Korać* (Beograd), *Karel Kosik* (Prag), *Andrija Krešić* (Beograd), *Henri Lefebvre* (Pariz), *Lucio Lombardo-Radice* (Rim), † *Georg Lukács* (Budimpešta), † *Serge Mallet* (Pariz), *Herbert Marcuse* (San Diego), *Mihailo Marković* (Beograd), *Dragoljub Mićunović* (Beograd), *Stefan Morawski* (Varšava), *Rasim Muminović* (Sarajevo), *Pierre Naville* (Pariz), *Enzo Paci* (Milano), *Howard L. Parsons* (Bridgeport), *Zagorka Pešić-Golubović* (Beograd), *Dušan Pirjevec* (Ljubljana), *David Riesman* (Cambridge, Mass.), *Veljko Rus* (Ljubljana), *Svetozar Stojanović* (Beograd), *Abdulah Šarčević* (Sarajevo), *Ljubo Tadić* (Beograd), *Ivan Varga* (Budimpešta), *Srđan Vrcan* (Split), *Marx Wartoffsky* (Boston), *Kurt Wolf* (Newton), *Georg Henrik von Wright* (Helsinki), *Aldo Zanardo* (Bologna), *Miladin Životić* (Beograd).

Izdavač:

HRVATSKO FILOZOFSKO DRUŠTVO, ZAGREB

Tisak jugoslavenskog izdanja: Tiskara i knjigoveznica »Jože Rožanković«, Sisak telefon 22-575, 22-847. Distribucija: Industrijski radnik, poduzeće za pružanje reklamnih usluga, Zagreb, Ilica 23, telefon 440-449. Lektor i korektor: Milivoj Pilja. Nacrt korica: Irislav Mештrović.

Prema mišljenju Republičkog sekretarijata za prosvjetu, kulturu i fizičku kulturu iz Zagreba, broj 4849/1-1972. od 10. XI 1972. časopis je oslobođen plaćanja poreza na promet proizvoda.

PRAXIS FILOZOFSKI ČASOPIS
JUGOSLAVENSKO IZDANJE
ZAGREB, MAJ — OKTOBAR 1974. GODINA XI, BROJ 3—5

OTVORENA PITANJA MARKSIZMA

Gajo Petrović / Povijest i klasna svijest 263
Džemal Sokolović / Ospoljenje i otuđenje 277
Ozren Žunec / Metafizika i povijest kod Karla Marxa . . . 287
Lino Veljak / Marksov pojam revolucije 303
Ferid Muhić / Dijalog kao garant i nosilac intelektualne odgovornosti 317

JEZIK I SPOZNAJA

Zoran Kravar / Initia Metaphysica Leibnizove filozofije jezika 331
Goran Švob / O tvrdnji i znaku asercije 357
Neven Sesardić / O izvjesnosti 377
Miodrag Cekić / Konstitutivna uloga prakse u saznanju . . 387

SOCIOLOŠKE TEME

Ivan Kuvačić / Postoji li kriza u sociologiji? 403
Slobodan Drakulić / Industrijski sistem i narkomanija . . 411

PORTRETI I SITUACIJE

Čedomil Veljačić / Problem ništavila u buddhističkoj filozofiji 427

MISAO I ZBILJA

Ivan Vlahović / Vrijednost, novac, cijena 465

SVEUČILIŠNI ŽIVOT

Predrag Vranicki / Stota obljetnica modernog Sveučilišta u Zagrebu 509

DISKUSIJA

Dobrica Ćosić / Kultura i revolucija 515

POLEMIKA

Dušan Dragosavac / Politikantska istina 523

JEDNA OSTAVKA

Pismo Besima Ibrahimpašića 533
Bilješka redakcije 534

PRIKAZI I BILJEŠKE

Nikola Poplašen / Jovan Aranđelović, Filozofija i epohalna svest . . . 537
Branko Bošnjak / Tomo Vereš, Filozofsko-teološki dijalog s Marxom . 540
Slobodan Žunjić / Alfred Schmidt, Geschichte und Struktur 545
Hrvoje Turković / Douglas Greenlee, Peirce's Concept of Sign 548
Žarko Puhovski / Stanley Rosen, G. W. F. Hegel 558

IN MEMORIAM

Maksim Krstulović 561
Nenad Peternac / Miguel Enriquez je poginuo — borba se nastavlja 562

OBAVIJEST

Dopis Republičkog savjeta za naučni rad 565

U »Praxisu« br. 1—2/74 pogrešno su štampani naslovi članaka M. Damnjanovića i H. Brandta koji treba da glase: M. Damnjanović, »Kolo svakodnevlja i istorijski uspon« (str. 147), te H. Brandt, »Ka prirodi, samoozbiljenju i čovjekovoj društvenoj samoorganizaciji« (str. 159). Molimo čitaoce da uvaže ovu ispravku.

POVIJEST I KLASNA SVIJEST

Gajo Petrović

Zagreb

Povijest i klasna svijest naizgled su dvije »pojave« ili »stvari« toliko različitog opsega i značenja da ih ne bi trebalo međusobno »uspoređivati« ni »omjeravati«. Povijest je nužan oblik čovjekova života, jedini mogući prostor njegova društvenoga kretanja, a klasna svijest — samo jedan »aspekt« ili »svojstvo« onih prolaznih društvenih »grupa« što ih nazivamo »klasama«. Odnos povijesti i klasne svijesti pričinja se tako kao odnos cjeline prema jednom svom prolaznom dijelu.

Ipak, bar jedan značajan mislilac — a bio je to kako znamo György Lukács — insistirao je na bitnoj povezanosti povijesti i klasne svijesti, štoviše povijesti i klasne svijesti jedne posebne klase — proletarijata. U njegovoj se koncepciji klasna svijest proletarijata pokazala ne samo kao puki aspekt ili djelić povijesti, već kao bitna pretpostavka uspostavljanja doista ljudskog društva i prave povijesti.

Raspravljajući na taj način o odnosu povijesti, društva i klasne svijesti Lukács nije pretendirao na originalnost, već je naglašavao da on daje samo ortodoksnu interpretaciju Marxa i marksizma, nasuprot revizionistima i oportunistima. »Marx je — pisao je Lukács — već u svojoj ranoj kritici Hegelove filozofije prava jasno prikazao poseban položaj proletarijata prema društvu i povijesti, stanovište s kojeg njegova bit kao identičnog subjekta-objekta društveno-povijesnog razvojnog procesa dobiva važenje... Samospoznaja proletarijata je, dakle, ujedno objektivna spoznaja biti društva. Težnja za klasnim ciljevima proletarijata znači ujedno svjesno ostvarivanje objektivnih ciljeva razvoja društva koji, međutim, bez njegova svjesnog doprinosa moraju ostati apstraktne mogućnosti, objektivne granice.«[1]

1) Georg Lukács, **Geschichte und Klassenbewusstsein,** Studien über marxistische Dialektik, Sammlung Luchterhand 11, Luchterhand, Neuwied und Berlin 1970, S. 267—268

Poznato je da Lukácseva knjiga *Povijest i klasna svijest* ne raspravlja samo o pitanju što ga naznačuje naslovom, te da su neki elementi ili aspekti ovog pitanja obrađeni u njoj mnogo sistematičnije i potpunije nego samo glavno pitanje. Budući da nas zanima baš to naslovno pitanje, ne možemo ulaziti u sve one zanimljive probleme o kojima Lukács u svojoj knjizi raspravlja. No, raspravljajući o Lukácsevu problemu, ne možemo mimoići bar dio diskusija što ih je on svojim djelom potakao.

Međutim, ako je pitanje o odnosu povijesti i klasne svijesti tipično Lukácsevo, ono nipošto nije samo njegovo, ni uopće stručno filozofsko, sociološko ili povijesno. Diskusije o odnosu klasne svijesti i povijesti (kao i naizgled općenitije diskusije o svijesti i povijesti) vodile su se i vodit će se i izvan kruga čistih teoretičara. U našoj vlastitoj povijesti upravo smo prošli kroz fazu u kojoj je ideja o ulozi klasne svijesti u povijesti bila oštro kritizirana i odbacivana s dviju naizgled suprotnih pozicija: one po kojoj je snažna nacionalna svijest nužna pretpostavka i odlučujuća komponenta smisaonog oblikovanja povijesti i one po kojoj povijesti ne treba nikakva »opredijeljena«, »ideološka« svijest već samo ona neutralno-objektivna, »naučno-tehnička«. A sad smo upravo u fazi u kojoj se Lukácseva teza o ključnoj ulozi klasne svijesti vehementno afirmira, samo bez Lukácseve misaone produbljenosti (i bez njegove iskrenosti).

Bez obzira na to, slažemo li se s Lukácsem, on je tu nezaobilazan, pa u interesu same stvari — ne radi napadanja ili slavljenja Lukácsa, čak ne ni radi neke pravednosti prema njemu — moramo početi s podsjećanjem na njegovu koncepciju.

I

Prije svega treba podsjetiti da koncepciju o odnosu povijesti i klasne svijesti što ju je detaljnije razvio u *Povijesti i klasnoj svijesti* Lukcás sažeto iznosi već u nešto ranijem manjem radu *Taktika i etika* (mađarski, Budimpešta 1919).

Već u ovom djelu Lukács ističe da se klasna borba proletarijata ne može izjednačiti s klasnom borbom drugih klasa, da ona nije neki pojedinačni fenomen, već ima šire značenje, kao sredstvo započinjanja prave ljudske *povijesti*. »Klasna borba proletarijata nije puka klasna borba (kad bi bila samo to, bila bi doista regulirana samo taktičkim prednostima), nego je ona sredstvo za oslobođenje čovječanstva, sredstvo za pravi početak *ljudske* povijesti.«[2]

Međutim, Lukács također naglašava da to »sredstvo« nije neki mehanizam ili automatizam koji bez volje i udjela pojedinca

---

2) Georg Lukács, **Schriften zur Ideologie und Politik** (Werkauswahl Band 2. Ausgewählt und eingeleitet von Peter Ludz). Luchterhand, Neuwied und Berlin 1967, S. 5

donosi spas čovječanstvu. Ostvarenja socijalizma nema bez povijesnofilozofskog razumijevanja smisla povijesnoga kretanja, kao ni bez etičke odluke pojedinaca da djeluju na ostvarenju komunizma kao mogućeg povijesnog cilja. No, moralno ispravno djelovanje ne pretpostavlja samo neku apstraktnu filozofiju povijesti, već i izradu klasne svijesti.

Klasnu svijest, kao pretpostavku moralno ispravnog (socijalističkog) djelovanja određuje Lukács pomoću pojma klasnog interesa, kao svijest koja se izražavajući klasni interes, izdiže iznad svoje puke danosti. Klasni interes kao korelat ovako shvaćene klasne svijesti određuje se kao svjetskopovijesni poziv, kao nešto što se razlikuje ne samo (1) od cjelokupnosti ličnih interesa pojedinaca koji pripadaju klasi, nego i (2) od trenutnih interesa klase kao kolektivnog jedinstva.[3]

Suprotstavljajući se onima koji traže da se u socijalizmu vodeća uloga u društvu, u interesu samog društva, povjeri tzv. »duhovnim radnicima«, Lukács tvrdi da pri rješavanju pitanja o mogućnosti smisaonog i usmjeravajućeg uključenja ljudske svijesti u društveni razvitak treba poći od »nekih važnih tvrdnji koje — same dalje nedokažljive i također bez potrebe za dokazom — predstavljaju osnove egzistencije i spoznatljivosti društva — kao što su to fundamentalni principi geometrije za nauku o prostoru.[4]

Te su teze-aksiomi po Lukácsu slijedeće:

1. »Razvoj društva određuju isključivo snage koje postoje unutar društva (prema marksističkom shvaćanju klasna borba i preobražavanje odnosa proizvodnje).«

2. »Razvoj društva ima jednoznačno odredljiv, premda još nedovoljno spoznati pravac.«

3. »Taj pravac treba dovesti u određenu, iako još nepotpuno spoznatu vezu s ljudskim svrhama; ta je veza spoznatljiva i može se učiniti svjesnom, a proces osvještavanja pozitivno utječe na sam razvoj.«

4. »Ova je veza, o čemu smo već govorili, moguća stoga što su pokretačke snage društva doduše nezavisne od svake *pojedinačne* ljudske svijesti, od njene volje i svrhe, ali njihovo postojanje može biti mišljivo samo u obliku *ljudske* svijesti, ljudske volje i ljudske svrhe.«[5]

---

3) »Kako bi ispravno djelovanje postalo istinskim i ispravnim regulativom, mora se klasna svijest uzdići iznad svoje puke faktičke danosti i promisliti o svom svjetskohistorijskom pozivu i o svijesti svoje odgovornosti. Jer klasni interes, čije je postizanje sadržaj klasnosvjesnog djelovanja, ne poklapa se ni s cjelokupnošću ličnih interesa pojedinaca koji pripadaju klasi, niti s aktualnim, trenutnim interesima klase kao kolektivnog jedinstva. Klasni interesi koji ostvaruju socijalizam i klasna svijest koja ih izražava znače svjetskohistorijski poziv.« (Op. cit. S. 9)

4) **Op. cit.**, S. 14

5) **Op. cit.** S. 14—15

Ako razmotrimo ova četiri aksioma, što ih Lukács doduše navodi samo kao »primjere«, prirodno se postavlja pitanje o njihovoj konsistentnosti. Prva dva tvrde da je razvoj društva određen klasnom borbom i preobražavanjem odnosa proizvodnje, te da ima svoj jednoznačno odredljiv, iako još nepotpuno spoznat pravac, koji po svemu sudeći treba da bude nezavisan od spoznaje. U trećoj saznajemo da osvještenje tog procesa može utjecati na sam razvoj, a u četvrtom da pokretačke snage društva mogu postojati samo u obliku ljudske svijesti, što nasuprot početnim mehaničkomaterijalističkim tezama zvuči već sasvim »idealistički«. No ostavimo te »pojedinosti« i pogledajmo šta Lukács iz svojih aksioma izvodi.

Po Lukácsu iz tih aksioma proizlazi jednoznačan marksistički odgovor na pitanje o duhovnom vođenju: »'Duhovno vođenje' ne može biti ništa drugo nego osvještavanje razvoja društva, jasna spoznaja bitnoga nasuprot prikrivenim i iskrivljenim formulama, dakle spoznaja da je 'zakonitost' razvoja društva, njena potpuna nezavisnost od ljudske svijesti, njena sličnost s igrom slijepih snaga prirode, samo puki privid, koji može postojati samo dotle dok se te slijepe snage ne probude spoznajom do svijesti.«[6]

Duhovno vođenje društva može se, dakle, sastojati samo u osvještavanju njegova razvoja, a ovo nije u otkrivanju nužnih društvenih zakonitosti, nego u spoznaji da su te od ljudske svijesti nezavisne zakonitosti samo privid. U vezi s tom tezom mogu se javiti neke nedoumice: Prije svega, ako se duhovno vođenje sastoji samo u osvještavanju društvenog razvoja, to sugerira od svijesti nezavisan tok društvenog razvoja; no ako se osvještavanje sastoji u spoznaji da zakonitost društvenog razvoja nije nezavisna od svijesti, odatle proizlazi da osvještavanje društvenog razvoja ne znači spoznavanje nečeg od spoznaje nezavisnog.

Buđenje »spoznajom do svijesti« također može djelovati zbunjujuće, jer se spoznaja ponekad smatra specifičnim oblikom svijesti. Očito računajući s mogućnošću nesporazuma, Lukács u fusnoti razjašnjava šta misli pod sviješću i kako zamišlja njen odnos prema spoznaji.[7]

---

6) **Op. cit.** S. 15

7) »Pojam svijesti javio se prvi put u klasičnoj njemačkoj filozofiji i tamo je razjašnjen. Svijest znači onaj posebni stadij spoznaje u kojem su subjekt i spoznati objekt u svojoj supstanciji homogeni, gdje se dakle spoznaja zbiva **iznutra**, a ne **izvana**. (Najjednostavniji je primjer za to: moralna samospoznaja čovjeka, npr. osjećaj odgovornosti, savjest, nasuprot spoznajnih metoda prirodnih nauka, gdje spoznati objekt uprkos svojoj spoznatosti ostaje vječno tuđ spoznajnom subjektu). **Glavno značenje ove spoznajne metode sastoji se u tome da puka činjenica spoznaje izaziva bitnu promjenu u spoznatom objektivu: Ona tendencija koja je u njemu postojala već prije postaje — izazvana osvještavanjem putem spoznaje — sigurnija i snažnija no što je bila prije i no što je bez ove mogla biti.** Ali ova spoznajna metoda znači također da na ovaj način nestaje razlika između objekta i subjekta, a stoga i **razlika između teorije i prakse.** Ne gubeći ništa na čistoći, bespredrasudnosti i istini, teorija postaje akcija, praksa. Ukoliko spoznaja kao svijest o spoznatom objektu daje veću snagu i sigurnost

Ovo objašnjenje svijesti i spoznaje još jednom pokazuje osnovnu protivurječnost Lukácseve koncepcije, njegovo kolebanje između kontemplativno-pasivističke teorije odraza i Marxova mišljenja prakse i revolucije. S jedne strane Lukács insistira na aktivnoj ulozi svijesti i spoznaje, na tome da već »puka činjenica spoznaje izaziva bitnu promjenu u spoznatom objektivu«. S druge strane kad precizira u čemu se sastoji ta bitna promjena, sve se svodi na to da spoznajom postaje »sigurnija i snažnija« ona tendencija »koja je u njemu (objektivu) postojala već prije«, odnosno na to da spoznaja daje »veću snagu i sigurnost zakonitom razvoju objekta«.

Izgleda da se s tog gledišta ne bi smjelo govoriti o revolucionarnoj ili prevratničkoj ulozi svijesti, već samo o pomoćno-ubrzavajućoj. Međutim Lukács ipak govori upravo o svjetsko-prevratnoj moći marksizma: »Svjetsko-prevratna snaga marksizma dana je time što je *Marx otkrio u klasnoj borbi pokretačku snagu društvenog razvoja, a njene zakonitosti kao zakone društvenog razvoja uopće.* Time je on doveo do svijesti pravu i pokretačku snagu svjetske povijesti, koja je dotad djelovala slijepo, bez svijesti, klasnu borbu. Marxovim učenjem razvijena klasna svijest proletarijata pokazuje prvi put u povijesti čovječanstva da zbiljski pokretački faktori povijesti ne djeluju kao sastavni dijelovi neke mašine bez svijesti (ili prema umišljenim motivima, što je ovdje isto), nego su oni probuđeni do svijesti da su oni prave pokretačke snage povijesti. Duh, pa i smisao društvenog razvoja čovječanstva izišao je u klasnoj svijesti što ju je stvorio marksizam iz stanja nesvjesnosti. Time su zakoni društvenog razvitka prestali da budu slijepe katastrofalne i sudbinske sile: One su se probudile k samopromišljanju, k svijesti.«[8]

Prema ovome klasna borba je i prije Marxa bila pokretačka snaga povijesti, a Marx je tu pokretačku snagu osvijestio. No nije sasvim jasno što je tim osvještavanjem nastalo i kakav je odnos te »Marxovim učenjem razvijene klasne svijesti proletarijata« prema svijesti proletarijata koja Marxovim učenjem nije razvijena?

Odgovor na to pitanje daje razjašnjenje pojma klasne svijesti: »Ali klasna svijest proletarijata po sebi je samo korak k toj svijesti. Jer klasna svijest u svojoj pukoj danosti uspostavlja samo odnose neposrednih interesa proletarijata prema zakonitostima društvenog razvitka. Konačni ciljevi razvitka leže i za klasnu svijest proletarijata samo kao apstraktni ideali u jednoj — novoj — utopijskoj daljini. Za istinsko *samoosvještavanje* (Sich-Bewusstwerden) društva potreban je još jedan daljnji korak: *osvještavanje klasne svijesti proletarijata* (das Bewusstwerden

---

zakonitom razvoju objekta nego što bi to bilo moguće bez nje, ona se već na najneposredniji način uključila u neposrednu praktičku akciju, u preobražavanja života činom.« (Op. cit., S. 15—16)

8) Op. cit. S. 17—18

des Klassenbewusstseins des Proletariats). Taj nužan korak znači, nadilazeći direktnu klasnu svijest i nadilazeći neposrednu suprotnost klasnih interesa spoznati onaj svjetsko-povijesni proces koji preko klasnih interesa i interesnih borbi vodi cilju: *besklasnom društvu, oslobođenju od svake privredne zavisnosti.* Ali za tu spoznaju može puka klasna svijest (isključivo priznavanje neposrednih privrednih interesa, koje dolazi do izražaja u takozvanoj socijaldemokratskoj realpolitici) pružiti samo mjerilo za ispravnost *neposrednih koraka.*«[9]

Međutim ima historijskih situacija — a to su trenuci svjetskih kriza — u kojima takvi neposrednim interesima vođeni koraci, kao puko tapkanje u mraku, nisu dovoljni. »U tim trenucima potrebno je ono što sam nazvao osvještavanjem klasne svijesti proletera: *svijest o svjetskopovijesnom pozivu (Berufung) klasne borbe proletarijata.* Ta je svijest omogućila Marxu da stvori novu filozofiju, koja svijet revolucionira i ponovo ga gradi. Ta svijest čini Lenjina vođom revolucije proletarijata. Ta je svijest... jedina pozvana da postane duhovnim vođom društva.«[10]

Klasna svijest može tako jedina biti duhovni vođa društva, ona omogućuje pojedincima kao što su Marx i Lenjin njihove poduhvate, bilo da je riječ o teorijskom poduhvatu stvaranja »nove filozofije« bilo o »praktičkom« poduhvatu vođenja revolucije. No, ta klasna svijest nije klasna svijest proletera u njenoj faktičnoj danosti, već osviještena klasna svijest proletarijata, svijest o svjetsko-povijesnom procesu i o svjetsko-povijesnom pozivu klasne borbe proletarijata. Osviještena klasna svijest tako je pretpostavka za Marxa i Lenjina, a u najmanju ruku Marx — pretpostavka za osvještavanje klasne svijesti proletarijata — krug koji možda i nije tako poročan kako se to na prvi pogled može činiti.

No, kakav je odnos pojedinačnog proletera prema klasnoj svijesti proletarijata? U jednoj od rasprava što ulaze u zbirku »Etika i taktika« Lukács o tome piše: »Svaki je proleter u skladu sa svojom klasnom pripadnošću ortodoksni marksist. Ono na što teoretičari mogu doći tek teškim misaonim radom, proleteru je u skladu s njegovom pripadnošću proletarijatu uvijek već dano — uz pretpostavku da on razmišlja o svojoj pravoj klasnoj pripadnosti i o svim konsekvencijama koje iz toga slijede.«[11]

Drugim riječima, svaki je proleter u mogućnosti marksist, no pretvaranje te mogućnosti u zbilju zahtijeva razmišljanje o svojoj klasnoj pripadnosti i o konsekvencijama što iz nje slijede.

U svojim ranim člancima Lukács je tako skicirao svoju teoriju o povijesti i klasnoj svijesti koju će razraditi u svom glavnom djelu. Iako tu ima dosta nejasnošća i nedorečenosti, gotovo svi elementi koncepcije koja je izložena u *Povijesti i klasnoj svijesti* već su tu dani.

---

9) **Op. cit., S. 18**
10) **Op. cit., S. 19**
11) **Op. cit., S. 38**

Ostavljajući po strani neka manja preciziranja što ih u tu koncepciju unosi *Povijest i klasna svijest* podsjetit ćemo samo na dva važnija: (1) obrazloženje teze da samo proletarijat kao klasa može preobraziti cijelo društvo zato što je on totalitet i (2) tezu o partiji kao čuvaru klasne svijesti proletarijata.

Prva teza može se djelomično ilustrirati slijedećim citatom: »Totalitet predmeta može se postaviti samo tada, kada je postavljajući subjekt sam totalitet; kada on stoga da bi mislio sama sebe, mora misliti predmet kao totalitet. To stanovište totaliteta kao subjekta predstavljaju u modernom društvu jedino i samo *klase*.«[12]

Druga teza dolazi do izražaja, na primjer, u slijedećem odlomku: »Međutim, u dijalektičkom jedinstvu teorije i prakse koje je Marx spoznao i osvijestio u oslobodilačkoj borbi proletarijata, ne može postojati puka svijest, niti kao »čista« teorija niti kao puki zahtjev, kao puko treba, kao puka norma djelovanja. I zahtjev ima ovdje svoju zbilju. Dakle, ono stanje povijesnog procesa koje klasnoj svijesti proletarijata utiskuje karakter zahtjeva, »latentan i teorijski« karakter, mora se oblikovati kao odgovarajuća zbilja i kao takva djelatnost zahvatati u totalitet procesa. Taj je oblik proleterske klasne svijesti *partija*.«[13]

Navedenim naznakama samo je ukratko skicirano Lukácsevo učenje u povijesti i klasnoj svijesti. Ta skica svakako je u mnogočemu nepotpuna. No, kako naš cilj nije analiza Lukácseve koncepcije ukoliko je Lukácseva, nego ukoliko je to jedna *moguća koncepcija suvremene misli*, ovo nepotpuno podsjećanje na Lukácseve teze može biti dovoljno za našu svrhu. Jer naša svrha nije ocjena Lukácsa, nego diskusija o pitanju što ga je on prvi oštro postavio, no u kojem su se ogledali i mnogi nakon njega.

II

Diskusija o ukratko izloženim Lukácsevim tezama bila je u toku posljednjih pet decenija suviše bogata da bismo je ovdje mogli ukratko rezimirati. Umjesto da to pokušavamo, navest ćemo kao ilustraciju samo dvije moguće kritike Lukácsevih teza s gotovo suprotnih pozicija u dva skorašnja ogleda dvaju suvremenih marksista, jednom iz pera poljskog filozofa Adama Schaffa, drugom iz pera engleskog sociologa Thomasa Bottomorea.

U svom radu »Svijest klase i klasna svijest« Adam Schaff iznosi misao da je termin »klasna svijest« dvosmislen, jer može značiti, prvo, »svijest jedne klase«, odnosno »svijest karakterističnu za jednu klasu, to jest »onu svijest koju dana klasa doista

---

12) Georg Lukács, **Geschichte und Klassenbewusstsein**, Luchterhand 1970, S. 96

13) **Op. cit.**, S. 113—114

ima u danim uvjetima«, a drugo »svijest o klasnim interesima«, to jest »shvaćanje kakvi su ti interesi i kakve direktive za akciju slijede u danim uvjetima za djelatnost dane klase«. Klasna svijest u drugom značenju javlja se opet u dvije varijante: (a) kao »teorija koja se sastoji od totalne spoznaje pozicije neke dane klase unutar specificirane društvene strukture (što uvijek pretpostavlja više ili manje eksplicitno formuliranu teoriju o društvenoj strukturi i društvenom razvoju« i (b) kao »ideologija koja se sastoji od cjelokupnosti ljudskih uvjerenja i stavova (u smislu spremnosti da se djeluje) kombiniranih s aktivnim ponašanjem s namjerom da se ostvari određeni cilj društvenog razvoja, prihvaćen unutar određenog sistema vrijednosti.«[14] Razlikujući ova dva elementa unutar klasne svijesti u drugom smislu Schaff ujedno ističe njihovu povezanost: »Svijest o interesima jedne klase obično poprima oblik kombinacije teorije i ideologije (pri čemu je odnos između ovih dvaju elemenata kompleksan predmet metateorijskih analiza); to je zato jer kada dođe do društvenih pitanja, stvar je uvijek u tome da se djeluje, da se teži za određenim ciljem, pri čemu je teorijska analiza situacije samo pomoćna.«[15]

Ova su dva značenja, po Schaffu, posve različita, jer nije isto što jedna klasa doista misli i ono što bi ona u skladu sa svojim interesom trebalo da misli. Historija poznaje mnogo slučajeva diskrepancije, jaza, pa i direktne opozicije ovih dvaju značenja. Do jaza dolazi kad jedna klasa ne shvaća svoje prave interese pa djeluje u neskladu ili u suprotnosti s njima, a to se najčešće zbiva kod klasa koje se tek rađaju, pa još nisu stekle svijest o svojim interesima, no može se zbivati i kod razvijenih klasa, kad vladajuća klasa uspije da sprječi članove potlačene klase u razvijanju njihove klasne svijesti. Ovaj jaz i njegovo prevladavanje postaju naročito značajni u vremenima kad nastupi revolucionarna situacija.

Po Schaffu Lukács je vidio i razliku između ovih dvaju značenja »klasne svijesti«, ali on je »bio ustvari zainteresiran samo za jedan aspekt ovog pitanja i usredotočio je svoju pažnju na nj.«[16] U svojoj zainteresiranosti za drugo značenje tog termina Lukács, po Schaffu, tretira prvo, tj. psihološku svijest kao *quantité negligeable*. S druge strane, upotrebljavajući isti termin u dva razna smisla on upada u kontradikciju i dolazi do paradoksalnih tvrdnji poput one da je klasna svijest — klasno određena nesvjesnost o vlastitoj situaciji.

Da bi se izbjegli takvi paradoksi, Schaff predlaže da se za dva navedena značenja klasne svijesti upotrebljavaju dva razna termina, i to tako da se termin »klasna svijest« ostavi kao naziv za klasnu svijest u psihološkom smislu, a »klasna ideologija« za onaj drugi smisao. Po tom prijedlogu »klasna ideologija označavala

---

14) Adam Schaff, »The Consciousness of a Class and Class Consciousness« **The Philosophical Forum**, Vol. III, No 3—4/1972, str. 342
15) **Op. cit.** str. 342
16) **Op. cit.**, p. 346

bi klasne interese (kako ih vide osnivači neke dane ideologije) dok bi 'klasna svijest' označavala ona mišljenja i vjerovanja što ih članovi neke dane klase doista dijele.«[17]

Provođenje ove distinkcije, po Schaffu, ne znači da treba potpuno odvojiti ova dva fenomena. Naprotiv, kad smo proveli distinkciju onda možemo jasno izraziti zadatak da se klasna svijest podiže na nivo klasne ideologije, to jest da se u faktičku svijest radničke klase unese spoznaja o njenim klasnim interesima. Nebriga za podizanje klasne svijesti radničke klase na nivo njene ideologije predstavlja po Schaffu sektaštvo.

U skladu s tim shvaćanjima, glavni je nedostatak Lukácseve koncepcije (po Schaffu) što on moguću klasnu svijest proletarijata ne shvaća kao klasnu ideologiju koju treba svim silama unositi u faktičku svijest proletarijata, kako bi se proletarijat osposobio za izvršenje svoje historijske misije.

Prigovor što ga Lukácsu iznosi Thomas Bottomore direktno je suprotan. Po njegovu mišljenju osnovna je teškoća Lukácseve koncepcije, što on marksizam shvaća kao teoriju klasne ideologije koja je ujedno i sama klasna ideologija, a osnovni nedostatak — što njegovo raspravljanje nije ni teorijsko ni empirijsko, nego ideološko, što se bavi time »kako treba shvatiti marksizam, da bi on bio djelotvorni instrument revolucionarnog proletarijata«.[18] Iz Lukácseva razlikovanja između empirijske, faktičke svijesti radničke klase i njene moguće svijesti koju ona faktički ne posjeduje, po Bottomoreu nužno slijedi Lukácseva ideja o partiji i njenim ideolozima kao otjelovljenju prave klasne svijesti: »U praksi mjesto susreta radničke klase s njenom nerazvijenom sviješću i intelektualaca predstavlja *partija:* ali susret je jednostran, jer partija utjelovljuje prije svega ispravnu teoriju svijeta i stoga njom vladaju ideolozi.«[19]

Po Bottomoreovu mišljenju ove predodžbe jako odstupaju od Marxova pojma klasne svijesti: »Marx sasvim jasno utvrđuje da će radnička klasa vlastitim naporima i iskustvima steći posve razvijenu svijest o svojoj situaciji i o svojim ciljevima. On je štoviše pretpostavljao da je taj proces već nekako započeo prije nego što se on prihvatio svojih vlastitih istraživanja.«[20]

Pošto je naveo dva citata iz Marxa (jedan iz *Bijede filozofije,* a drugi iz prethodne primjedbe za »Radničku anketu« iz 1880.) Bottomore komentira: »Prema Marxu je radnička klasa bila, dakle, u stanju da postane *klasa za sebe* i preuzme odgovornost za svoju vlastitu sudbinu. Marx nije istraživao kakvu su ulogu u tom procesu igrali intelektualci, političke partije i pokreti, ipak izgleda da su ovi u svakom slučaju trebali biti određeni općem raz-

17) **Op. cit.,** p. 348
18) Tom Bottomore, »Klassenbewusstsein und Sozialbewusstsein« in **Aspekte von Geschichte und Klassenbewusstsein,** Herausgegeben von István Mészáros, List Verlag München 1971, S. 74
19) **Op. cit.,** S. 80
20) **Op. cit.,** S. 80

vitku radničke klase. U krajnjoj suprotnosti prema tome Lukács podređuje radničku klasu racionalnoj svijesti« koju izlažu partijski ideolozi i time pruža intelektualno opravdanje za neograničenu diktaturu partije kakva od 1917. karakterizira sva društva sovjetskog tipa.«[21]

III

Da li je u pravu Schaff, kad predbacuje Lukácsu da nije u punoj mjeri shvatio razliku između klasne ideologije i klasne svijesti i potrebu unošenja klasne ideologije u klasnu svijest, ili Bottomore kad smatra da je Lukács podredio radničku klasu partijskim ideolozima i diktaturi partije?

Kad bi Schaffove interpretacije bile adekvatna konsekvencija iz Lukácsa, onda bismo se složili s Bottomoreovom kritikom Lukácsa. No čini se da je Schaff razvio samo jednu lošiju mogućnost Lukácseva mišljenja. Lukács doduše govori o partiji kao čuvaru klasne svijesti proletarijata i u takvim se formulacijama skrivaju mnoge opasnosti. No kriterijem klasne svijesti Lukács ne smatra mišljenje partijskih foruma ni partijskih ideologija, nego klasne interese proletarijata.

Međutim, nisu li i u Lukácsevu autentičnom shvaćanju sadržane neke teškoće?

Po mome mišljenju najveće teškoće i nedostaci Lukácseve pozicije proistječu iz toga, što on nije kritički promislio svoj ključni pojam, što nekritički operira pojmovima »povijesti«, »pretpovijesti« i »prave povijesti«.

Lukácseva je glavna teza da je klasna svijest proletarijata odlučni uvjet i sredstvo za revolucionarni prijelaz od pretpovijesti čovječanstva k pravoj povijesti. Ta glavna teza ostaje puka fraza, ako se ne razjasni, šta se smatra pod poviješću, pretpoviješću i pravom ljudskom poviješću. U svojoj *Povijesti i klasnoj svijesti* Lukács međutim sistematski raspravlja o klasnoj svijesti, postvarenju, totalitetu, ortodoksnom marksizmu itd, a o biti povijesti tek tu i tamo ponešto napominje. Te napomene mogu biti zanimljive i stimulativne, no daleko su od toga da bi iscrpljivale bitno pitanje. Tako saznajemo da povijest više nije »zagonetno zbivanje koje se vrši *na* čovjeku i *na* stvarima koje bi moralo biti objašnjeno djelovanjem transcendentnih moći ili osmišljeno vrijednostima koje su u odnosu na povijest transcendentne. Povijest je, naprotiv, s jedne strane — dosad naravno nesvjesni — proizvod djelatnosti samih ljudi, a s druge strane, slijed onih procesa u kojima se oblici te djelatnosti, ti odnosi čovjeka prema sebi samom (prema prirodi i prema drugim ljudima) prevraćaju.«[22]

---

21) **Op. cit.**, S. 80—81

22) G. Lukács, **Geschichte und Klassenbewustsein,** Luchterhand 1970, S. 321

Drugim riječima »povijest je upravo povijest neprekidnih prevrata oblika predmetnosti koji oblikuju postojanje čovjeka.«[23]

Ma koliko da su poučne, ovakve i slične primjedbe ne rješavaju problem povijesti ni napose odnos između neautentične pretpovijesti i prave povijesti.

Po mom mišljenju nedovoljno je da se povijest odredi samo kao neprekidan niz prevrata u odnosima ljudi prema samima sebi, prema prirodi i prema drugim ljudima. Bit je povijesti u slobodnoj stvaralačkoj djelatnosti kojom čovjek stvara svoj svijet i sama sebe. Možemo se složiti s Lukácsem da se povijest ne može objasniti ni osmisliti djelovanjem nekih transcendentnih moći. No izvanjske transcendentne moći tu nisu ni potrebne, ne zato što u povijesti ne bi bilo transcendiranja, nego zato što je sam čovjek bitno transcendencija. Kao prirodno biće koje se razvija u granicama prirode čovjek je nužno podvrgnut općim prirodnim zakonitostima. No ukoliko ostaje isključivo određen djelovanjem prirodnih zakonitosti, on je samo otuđeni čovjek, intelektom obdarena životinja. Čovjekova je bit u prevazilaženju puke prirodnosti, pa je čovjek doista čovjek, a ljudsko društvo doista ljudsko onoliko, koliko se čovjek izražava kao slobodno kreativno biće prakse, a ljudsko društvo kao slobodna zajednica slobodnih ličnosti. Drugim riječima: »Upravo *transcendiranje prirodnog, prevazilaženje suprotnosti između slijepe nužde i slijepog slučaja slobodnom svjesnom djelatnošću čini bit povijesnoga.*«[24]

Ova bit povijesnoga u dosadašnjoj se povijesti samo nepotpuno realizirala. Marx i Engels pokazali su da se dosadašnja povijest u osnovi zbivala po zakonima koji su bili od čovjekove volje nezavisni. To ne znači da se dosadašnja povijest razvijala bez svjesnog htijenja i nastojanja ljudi. No svojim su nastojanjima ljudi postizali rezultate koji su ponekad bili čak i suprotni od onih namjeravanih. To ne znači da su ljudi dosad bili samo slijepe igračke nekih bezličnih sila. Dosadašnja je povijest bila samo pretpovijest, no i ta je pretpovijest, kao samootuđeni oblik ljudske povijesti, nešto što se beskrajno razlikuje od svakog puko prirodnog zbivanja, a u svojim najsvjetlijim trenucima — u trenucima duhovnih i društvenih revolucija — pokazuje najviše mogućnosti istinske ljudske povijesti.

Neki su se— naivni ili vulgarni — marksisti silno oduševljavali Marxovim otkrićem zakonitosti povijesnog kretanja, smatrajući da je tim otkrićem povijest dobila na vrijednosti, izdignuta na nivo prirodnog događanja. U tome su donekle imali i pravo, samo što dovođenje povijesti na nivo prirodnog događanja ne znači veličanje, već odlučnu kritiku te povijesti kao samootuđene.

Marx i Engels dobro su vidjeli, a na njihovu tragu i Lukács, da prijelaz od pretpovijesti k povijesti ne može biti automatski, evolutivan, kontinuiran, da se iz pretpovijesti može prijeći u po-

---

23) Ibidem
24) G. P., **Filozofija i revolucija**, Zagreb 1974, str. 14

vijest samo revolucionarnim mijenjanjem nehumanih društvenih odnosa, uspostavljanjem jednog bitno drukčijeg društva i čovjeka.

Marx i Engels, a na njihovu tragu i Lukács, dobro su vidjeli da revolucionarno preobražavanje čovjeka i društva nije moguće kao reorganizatorsko-reformatorsko djelo pojedinaca, mudrih vladara i njihovih još mudrijih savjetnika, pa čak ni kao široka propagandno-prosvjetiteljska i reformatorska djelatnost vladajućih slojeva, već samo kao revolucionarni čin, kao praksa »jedne klase vezane *radikalnim lancima*, klase građanskog društva koja nije klasa građanskog društva, staleža koji je ukidanje svih staleža, sfere, koja posjeduje univerzalni karakter svojim univerzalnim patnjama i koja ne traži nikakvo *posebno pravo*, jer joj nije učinjena nikakva *posebna nepravda*, nego nepravda uopće, koja se više ne može pozivati na *historijsko*, nego samo na *čovječansko* pravo, koja ne stoji u jednostranoj suprotnosti s posljedicama njemačkog državnog uređenja, nego u svestranoj suprotnosti s pretpostavkama toga uređenja, napokon, jedna sfera, koja se ne može emancipirati, a da se ne emancipira od svih ostalih sfera društva, i da time ne emancipira sve ostale sfere društva, koja je, jednom riječju, *potpuni gubitak* čovjeka, koja, dakle, može sebe zadobiti samo *potpunim ponovnim dobivanjem čovjeka*. Ovo rastvaranje društva u obliku posebnog staleža, jest *proletarijat*.«[25]

Marx i Engels, a na njihovu tragu i Lukács, vidjeli su da proletarijat ne može izvršiti svoju povijesnu ulogu, ako ne postane klasa za sebe, ako ne razvije svoju klasnu svijest, svijest o svojim klasnim interesima i o mogućnostima da se oni ostvare.

Kautsky i Lenjin, a na njihovu tragu i mnogi drugi, vidjeli su teškoće u pretpostavci da proletarijat može sam spontano razviti svoju klasnu svijest i kao izlaz iz te teškoće razvili su teoriju po kojoj klasnu svijest kao kakav industrijski proizvod proizvode naučenjaci, ljudi koji stoje na nivou suvremene nauke, i koji tu proizvedenu, gotovu svijest unose u radničku klasu.

Nasuprot teoriji o unošenju klasne svijesti u radničku klasu izvana neki su (kao npr. Bottomore) zastupali tezu da je takvo unošenje nemoguće i da radnička klasa može i mora na osnovu svojih klasnih interesa sama razviti svijest o tim interesima. Ovoj ideji spontanosti Lukács s pravom prigovara da može biti samo oslonac i osnovica oportunizma. Ostavljajući po strani pitanje o putevima razvoja klasne svijesti, Lukács međutim formulira tezu o partiji kao nosiocu i čuvaru klasne svijesti. U svom kasnijem predgovoru Lukács je svoju teoriju o pripisanoj klasnoj svijesti sam interpretirao kao nesavršeni oblik Lenjinove teorije o unošenju klasne svijesti izvana.[26] Ne bi li ovu samokritiku tre-

---

25) K. Marx, F. Engels, **Rani radovi**, preveo Stanko Bošnjak, redaktor P. Vranicki, Naprijed, Zagreb 1967, str. 86

26) Vidi G. Lukács, **Geschichte und Klassenbewusstsein**, Luchterhand 1970, S. 18

balo shvatiti kao indirektno upozorenje da se njegovo shvaćanje ne smije identificirati s previše jednostavnom Lenjinovom teorijom?

Teorija o unošenju klasne svijesti u radničku klasu izvana i ona po kojoj sami uvjeti njegova postojanja nameću proletarijatu ispravnu klasnu svijest naizgled su direktno suprotne. U biti one su identične, jer obje pretpostavljaju da je svijest nešto gotovo što se može silom nametnuti. Nasuprot ovakvom shvaćanju mislim da jedino lažna svijest može biti nametnuta izvana. Istinita svijest može se jedino vlastitim mišljenjem izboriti.

Faktičko podizanje radničke klase na nivo njene moguće svijesti nije ostvarljivo mimo pojedinačnih svijesti pojedinačnih proletera. Osvještavanje proletera klasnom sviješću nužno je osvještavanje pripadnika radničke klase ne samo kao pripadnika radničke klase nego i kao graditelja slobodne zajednice slobodnih ljudskih ličnosti. Svojim idealom Marx je proglasio ostvarenje društva u kojem će slobodni razvitak svakog pojedinca biti uvjet slobodnog razvitka za sve. No takvo se društvo ne može ostvariti složnim djelovanjem neke armije (pa bila ona i proleterska) kojom komandira mudro rukovodstvo (ili koja je na to djelovanje prisiljena objektivnim položajem) već samo svjesnom borbom slobodno udruženih boraca koji se sami konstituiraju kao zajednica slobodnih ljudskih ličnosti i koji u zajedničkoj borbi protiv istog neprijatelja, a za iste osnovne ciljeve, razvijaju svoje lične stvaralačke ljudske potencijale. Ni najdisciplinirania armija robova, slugu ili činovnika, ne znam kako dobro organizirana i vođena, ne može ostvariti nešto što je njenoj prirodi suprotno — slobodnu ljudsku zajednicu.

U kakvom su, dakle, odnosu povijest i klasna svijest proletarijata? Klasna je svijest nužan uvjet prave ljudske povijesti. No, klasna svijest proletarijata nije svijest proletera koji se bore za održanje svog položaja, to je svijest o nužnosti negacije proletarijata kao klase i ostvarenja besklasne zajednice slobodnih ličnosti. Klasna je svijest proletarijata svijest o mogućnosti i putevima općečovječanske emancipacije.

Njen razvoj nije automatska posljedica društvenog kretanja ni njegova posebnog položaja u tom kretanju. Njen kriterij nije u pripadnosti ovom ili onom sloju ili klasi, još manje u članskoj knjižici neke organizacije. Njena mogućnost založena je u biti čovjeka, njena zbilja može se oživotvoriti samo vlastitim činom, njen je kriterij samo revolucionarno djelo.

VAŽNA OBAVIJEST

Obavještavamo sve pretplatnike i čitaoce da će jugoslavensko izdanje časopisa »Praxis« od početka 1975. godine izlaziti *tromjesečno* što znači da ćemo u tom izdanju izdavati godišnje *4 broja po 120—180 strana* (umjesto 6 brojeva po 160 strana koliko smo dosad izdavali, odnosno u posljednje vrijeme pokušavali izdavati).

Ujedno smo prisiljeni povisiti prodajnu i pretplatnu cijenu časopisa tako da će *godišnja pretplata* iznosi *120 dinara,* a *cijena pojedinog broja 35 dinara.*

Žao nam je što u jedanaestoj godini izlaženja moramo u isto vrijeme najaviti smanjenje opsega i povišenje cijene, no kako je u 1974. godini časopisu uskraćena svaka pomoć iz društvenih fondova i kako nemamo garancije da ćemo je u narednim godinama dobijati (premda smatramo da na to imamo puno pravo te ćemo se za ostvarenje tog prava i boriti), ove su se mjere pokazale neophodne radi održanja časopisa. (Takve mjere predložili su nam i sami naši pretplatnici u anketi o kojoj ćemo još pisati u jednom od idućih brojeva.)

Pretplata se uplaćuje na žiro račun: *Hrvatsko filozofsko društvo 30101-678-614 (za »Praxis«).*

Pretplatnicima garantiramo da će primiti po četiri broja u opsegu od 120—140 strana, a ukoliko dobijemo pomoć iz društvenih fondova ili povećanjem broja pretplatnika povećamo vlastite prihode, opseg broja bit će povećan po mogućnosti na 160 —180 strana.

MOLIMO VAS DA ŠTO PRIJE UPLATITE VAŠU PRETPLATU ZA 1975. GODINU!

OTUĐENJE I OSPOLJENJE

Džemal Sokolović

Sarajevo

U veliku je dilemu stavio Marx današnju zbilju svojom teorijskom postavkom da je rad subjektivna suština privatne svojine.[1] On je naravno, ostao dosljedan sebi jer je uvijek, govoreći o ukidanju *privatne svojine*, za što se ne može reći da zasluga pripada samo njemu, uvijek insistirao na radikalizaciji tog zahtjeva, a to je ono po čemu ga odvajamo od njegovih prethodnika, ali i mnogih nasljednika, radikalizaciji koja se sastoji u ukidanju *rada*. Marx je *uvijek*, makar *implicite*, imao u vidu oba ova momenta, jer bi tvrditi suprotno značilo odricanje i od onog drugog, tj. svaki zahtjev za ukidanjem privatne svojine već tu sadrži i istovjetan zahtjev u odnosu prema radu. Ako je rad subjektivna suština privatne svojine, te se prema tome ispoljavanje njeno u predmetnom obliku pojavljuje kao manifestacije u formi privatne svojine, onda nije ukidanje *nekog* oblika te manifestacije, neke forme privatne svojine, samim tim pretpostavljeno ukidanje i suštine, nego je tek ukidanje suštine pretpostavka ukidanja svake forme privatne svojine, i obrnuto. No kako Marx, ma koliko čitavo njegovo djelo bilo posvećeno *zbiljskom* ukidanju privatne svojine, nigdje nije, sasvim jasno i egzaktno, izložio način na koji bi se ukinuo *pojam* privatne svojine, jer nigdje nije izložio precizno kritiku rada i praktički put ozbiljenja te kritike, to jedini put koji nam sada predstoji jeste ponovno uspostavljanje, gotovo već zaboravljenog, odnosa između pojmova: rad i privatna svojina. Tek iz tog odnosa, pretpostavljamo, moguće je uspostaviti i vezu sa odnosom pojmova: otuđenje i ospoljenje.

---

1) »**Subjektivna suština** privatnog vlasništva, **privatno vlasništvo** kao djelatnost koja postoji za sebe, kao **subjekt**, kao **ličnost**, jest rad.« Karl Marx, **Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844.** »Rani radovi«, Naprijed, Zagreb«, Naprijed, Zagreb 1967. str. 267.

Marxova kritika rada počinje kritikom Hegelova shvatanja rada. Mi ćemo se sada pozabaviti kratkim prikazom te kritike što ju je Marx izložio u »Kritici Hegelove dijalektike i filozofije uopće«, a zatim ćemo iznijetii neke od vlastitih objekcija na tu kritiku.

* * *

a) Dvije su stvari koje je Marx uočio u »Fenomenologiji«: Hegel je shvatio *suštinu rada*[2], ali isto tako i *rad kao suštinu.*[3] I dok se prvi rezultat pokazuje kao ono što je Hegelovo otkriće, kao ono veliko, dotle je ono negativno u Hegelovoj filozofiji to što on vidi samo pozitivnu stranu rada, tj. rad kao suštinu.

Što je to, dakle, suština rada po Hegelu, ako ju je ovaj izjednačio s »opredmećenjem kao raspredmećenjem« (Entgegenständlichung), sa »ospoljenjem i kao ukidanjem toga ospoljenja«, možemo shvatiti samo ako objasnimo smisao druge temeljne odlike Hegelove filosofije na koju Marx također ukazuje.

b) Zašto, pitamo se, Hegel izjednačava *samosvijest* sa *čovjekom*, zašto je uopće potreban taj identitet, ako je već pretpostavnjena apsolutnost svijesti? Nije li izjednačavanje samosvijesti sa čovjekom gubitak apsolutnog karaktera samosvijesti, ili je to izjednačavanje sa predmetom, tj. čovjekom samo put, preko ukidanja te predmetnosti, ka konačnom potvrđivanju svijesti kao apsoluta? I najzad, kako je Marx upravo u identitetu samosvijesti i čovjeka pronašao *suštinu* Hegelova shvatanja rada, a u samom radu *smisao* tog identiteta?

Dvije su, prema tome, činjenice pred nama. Prva, da je samosvijest = čovjek, i druga, da je baš taj identitet *jednak* radu, da je to upravo suština *rada.* Suština rada sastoji se za Hegela u tome što čovjeka »shvaća kao rezultat *svoga vlastitog rada*«. Ako je čovjek rezultat svoga vlastitog rada, ostaje da riješimo problem koji nije zagonetniji od jednačine s jednom nepoznatom, te ako je čovjek jednak samosvijesti, onda je, kao rješenje naše nepoznate, *rad* kod Hegela ništa drugo do *djelatnost samosvijesti,* tj. potvrđivanje samosvijesti. Ali mi još nismo pokazali da je izjednačavanje samosvijesti sa čovjekom, izjednačavanje samosvijesti sa predmetom, samo put ka prevladavanju predmeta svijesti, samo put ka potvrđivanju samosvijesti, pa zato ne mo-

---

2) »Veliko u Hegelovoj **'Fenomenologiji'** i njenom konačnom rezultatu — dijalektici negativiteta kao principu koji pokreće i proizvodi — jest, dakle, to što Hegel samostvaranje čovjeka shvaća kao proces, opredmećenje kao raspredmećenje (Entgegenständlichung), kao ospoljenje i kao ukidanje toga ospoljenja; dakle, što shvaća suštinu **rada**, a predmetnog čovjeka, istinskog čovjeka, jer je zbiljski, shvaća kao rezultat svog vlastitog rada.« Ibidem, str. 320.

3) »Privremeno anticipirajmo još samo slijedeće: Hegel stoji na stajalištu moderne nacionalne ekonomije. On shvaća **rad** kao **suštinu,** kao suštinu čovjeka koja se obistinjuje; on vidi samo pozitivnu stranu rada, a ne njegovu negativnu stranu. Rad je **postajanje čovjeka za sebe** unutar **ospoljenja** ili **ospoljeni** čovjek.« Ibidem, str. 320.

žemo još prihvatiti da je rad potvrđivanje *samo* samosvijesti, a ne *i* njena predmeta — čovjeka.

c) Da bismo to pokazali prikazat ćemo ukratko i treći element Hegelove filosofije — *»dijalektiku negativiteta«*. Hegel, tako smo počeli prikaz njegova poimanja rada, shvata *suštinu* rada, ali da bismo mi razumjeli njegovo *shvatanje* suštine rada moramo sebi predočiti i suštinu njegova shvatanja *čovjeka*, tj. da bismo razumjeli suštinu rada koju je Hegel otkrio, mi moramo razumjeti i suštinu njegova shvatanja čovjeka, kako bismo tek tada mogli otkriti i njegovo shvatanje rada kao suštine.

Kako je čovjek identičan sa samosviješću, tj. rezultat je vlastitoga rada, i kako je prema tome rad *predmetna* djelatnost samosvijesti, to se čovjek, jer je dakle u isto vrijeme *rezultat* rada i *identičan* sa tom djelatnošću, pojavljuje za Hegela identičan sa samosviješću samo zbog njene potrebe za opredmećenjem; a samosvijest treba opredmećenje samo radi ukidanja toga opredmećenja, radi raspredmećenja; čovjek postoji samo radi rada, a rad opet samo radi samosvijesti. Kako predmetno ispoljavanje, kao proizvođenje čovjeka radom, ne bi postalo *zbiljskim* opredmećivanjem, kako ne bi postalo proizvođenje zbiljskog *čovjeka*, predmeta kao subjekta, to samosvijest već tu uspostavlja identitet sa čovjekom, tj. svojim predmetom, ali ne bilo kakav identitet. Kako samosvijest može postojati samo u sebi samoj, to se njeno *opredmećenje* pokazuje ne kao njeno djelatno ispoljavanje, nego kao *ospoljenje* samosvijesti, tj. kao proizvođenje ospoljenog čovjeka, koje, da bi se potvrdila sama priroda samosvijesti, njen apsolutni karakter, naravno treba ukinuti. Budući da je, dakle, samosvijest = čovjek, to je predmetno biće, predmet samosvijesti, jednak *ospoljenom* čovjeku = samosvijesti; ta *predmetnost*, ospoljeni čovjek, data je time što je samo samosvijest, a ne zbiljski čovjek, i čovjek samo kao samosvijest, data kao subjekt. A to znači: samosvijest ne pretpostavlja samo to da je ona sve, nego i da je sve samo samosvijest. Ili, njeno opredmećenje je moguće samo kao ospoljenje; da bi se ospoljila u sebi = čovjeku, ona se opredmećuje u ospoljenu čovjeku.

Time što čovjeka izjednačava sa samosviješću Hegel nema namjere da kaže kako je čovjek isto što i samosvijest, nego to da čovjek *nije ništa drugo do* samosvijest kojoj treba predmetno ospoljenje ili ospoljeno opredmećenje da bi se uopšte potvrdila kao apsolut.

To jest, ideja, um, samosvijest može se *ospoljiti* samo tako što se *neće ozbiljiti*. Kako to ospoljenje ipak ima predmetan oblik, tj. postoji izvan same samosvijest, to se ospoljenje = opredmećenje samosvijesti pokazuje *prvo* kao ozbiljenje čovjeka, a ovo *zatim*, jer je jednako samosvijesti, pokazuje ne samo kao ospoljenje čovjeka. (Ovdje Hegel blefira; on nastoji *ospoljenje* prikazati kao *opredmećenje*, da bi time ukazao na potrebu ne samo *ukidanja*, negacije tog opredmećenja, nego svako opredmećenje prikazati nepotrebnim, bespredmetnim; ospoljenje naravno i jeste bespredmetno.) Zahvaljujući tome, samosvijest se,

kao = čovjek, ozbiljnije da se ipak ne ukida, jer ospoljuje sebe u obliku čovjeka, i tako se ponovo vraća u sebe. Za Hegela se samosvijest ozbiljuje tako što se ne ozbiljuje, i jedino se tako može i ozbiljiti; on to postiže tako što ozbiljenje samosvijesti prikazuje jedino mogućim u ospoljenju, u obliku svog drugobitka — čovjeka; nakon što je u tome uspio, lako je pokazati ne samo potrebu ukidanja, nego i nužnost ukidanja toga ospoljenja, koje se zatim (to ukidanje) pokazuje kao konačno potvrđivanje samosvijesti. Zahvaljujući toj formi samosvijest = čovjek, ideja ostaje apsolutna, nedirnuta, čak potvrđena kao takva, iako se ozbiljuje; i upravo je *to* ozbiljenje ideje njeno potvrđivanje. Prema tome, kod Hegela ozbiljenje ideje ne znači njeno ukidanje, nego njeno vraćanje u sebe, njeno potvrđivanje, apsolutiziranje.

Hegel dakle izjednačava samosvijest sa čovjekom samo zato da bi samosvijest izjednačio sa samosviješću; čovjek za njega postoji samo da bi ga ukinuo. Ali ni to ukidanje nije zbiljsko jer ni čovjek nije zbiljski. Negacija je ovdje *mišljeno* ukidanje *samo* onog *mišljenog* negativiteta — ospoljenog čovjeka. Samosvijest proizvodi svoju ospoljenu predmetnost da bi ukidajući je proizvela sebe, tj. čovjeka, kao ne-predmetnu spiritualnu supstanciju. Samosvijest = čovjek postaje čovjek = samosvijest. Samosvijest treba prirodu, osjetilnost, predmet, čovjeka samo zato da bi priroda, osjetilnost, predmet, čovjek trebali *samo* samosvijest, tj. sebe u svom subjektivnom obliku, i tako prestali biti priroda, osjetilnost, predmet, čovjek. Nalazeći svoj jedini predmet u samosvijesti, tj. u sebi kao samosvijesti, čovjek se ukida kao predmetno, tj. prirodno, osjetilno biće.

Ali, samosvijest misli, jer sve ostalo nije ništa drugo do samosvijest, da se njeno opredmećenje, kao njeno ospoljenje, može javiti samo kao ona sama, tj. *misaono*. Međutim, ospoljenje se samosvijesti ovdje pokazuje kao *zbiljsko;* rad koji proizvodi čovjeka kao opredmećenje samosvijesti zbiljsko je ospoljenje toga čovjeka u obliku privatne svojine. To ospoljenje, jer je ono predmetnost samosvijesti, postoji za nju samo kao *misaono* ospoljenje, te se i njegovo ukidanje vrši samo u mislima, u samosvijesti.[4]

Ako je dakle samosvijest jedina zbiljnost čovjeka, a ako je ospoljenje jedina zbilja samosvijesti, što je onda, u takvim uslovima, u uslovima u kojima samosvijest = čovjek, putem rada, ozbiljuje čovjeka (gdje se zbilja čovjeka pokazuje samo kao ospoljenje samosvijesti) samo zato da bi ukinula to ozbiljenje, što je dakle uopće zbiljsko?

---

4) »S jedne strane, to ukidanje je ukidanje mišljenog bića, dakle **mišljeno** privatno vlasništvo ukida se u **mislima morala.** A budući da mišljenje uobražava da je neposredno drugo sebe sama, **osjetilna zbiljnost,** te da njegova akcija dakako vrijedi i kao **osjetilna zbiljska** akcija, onda to misaono ukidanje, koje svoj predmet u zbiljnosti ostavlja, vjeruje da ga je zbiljski prevladao; s druge strane, budući da je sam predmet postao za njega misaoni predmet, ono ga stoga i u svojoj zbiljnosti smatra kao samopotvrđivanje sebe sama, samosvijesti, apstrakcije.« Ibidem, str. 329.

Jedino što je u svemu ovome zbiljsko, kada je čovjek već postao jedino samosvijest, žrtvujući svoju predmetnost i nalazeći svoj subjektivitet samo kroz samosvijest, jeste *otuđenje* čovjeka. Mi smo sve do sada govorili samo o ospoljenju kao predmetnom ispoljavanju samosvijesti, ali smo također prikazali i nužnost ukidanja toga ospoljenja. Hegelova je zasluga što je ukidanje ovoga negativiteta — ospoljenja — prikazao kao pretpostavku ponovnog uspostavljanja pozitiviteta (samosvijesti), ali je Hegel zaboravio da je ostao samo *proces ospoljavanja* samosvijesti — rad; — baš zato se i ukidanje negativiteta, tj. ospoljenja čovjeka, pokazuje kao misaono ukidanje samo mišljenog ospoljenja; ono zbiljsko što nastavlja egzistirati i nakon mišljene negacije negativnog jeste sama suština tog negativiteta. Hegel zaboravlja da ostaje samosvijest sa svojim zahtjevom za apsolutnošću, pa prema tome i za svojim opredmećenjem — dakle radom, tj. za svojim permanentnim ospoljavanjem: *ukidanje* ospoljenja, kako ga je prikazao Hegel, u ovom ili onom obliku, uvijek se pokazuje kao istovremeno *proizvođenje* uslova, pretpostavke, mogućnosti ponovnog zahtjeva za opredmećenjem samosvijesti, tj. za novim oblikom ospoljenja. Hegelovo ukidanje ospoljenja, koje nije ništa drugo do permanetno potvrđivanje samosvijesti, jeste isto što i proizvođenje samosvijesti kao permanentne potrebe za ospoljenjem. Ukidanje ospoljenja kao fiksiranog *proizvoda* procesa proizvođenja čovjeka, ili drugim riječima, procesa ispoljavanja samosvijesti, još uvijek dakle nije i ukidanje, nego naprotiv potvrđivanje *toga procesa* — tj. *rada.* Ukidanje, kakvim ga zamišlja Hegel, samo je vraćanje ospoljenja, ili ospoljena čovjeka, tj. proizvoda rada, u sebe sama, u svoju suštinu, tj. u samosvijest, a time i u konstantnu težnju samosvijesti za ispoljavanjem — u rad. Ovdje dakle ne samo da rad proizvodi ospoljenje, tj. predmetnost samosvijesti, nego i ukidanje ospoljenja proizvodi rad, tj. pretpostavku ospoljenja; prema tome, ukidanje se ospoljenja neprestano pokazuje kao misaono, nezbiljsko, jer se istovremeno neprestano proizvodi, dok se kao jedino zbiljsko pokazuje upravo to proizvođenje ospoljenja, tj. rad. Ako smo naprijed pretpostavili da je otuđenje čovjeka jedino zbiljsko, onda je zaključiti da pretpostavljamo kako je rad to otuđenje. I zbilja, ako je rad proces proizvođenja čovjeka, ali takvog čovjeka kojega treba ukinuti, tj. ospoljena čovjeka, kojega treba ukinuti da bi se uopšte potvrdio, a potvrđuje se tako što se vraća u samosvijest koja opet treba njegovo ospoljenje, onda rad, koji neprestano proizvodi ospoljenje samosvijesti, tj. čovjeka, i ovoga ukida da bi ga opet zatim trebao ospoljiti, i nije ništa drugo nego proces otuđivanja čovjeka od bilo kakva ozbiljenja. Ono jedino zbiljsko — *otuđenje* — nastaje dakle ukidanjem svake zbilje.

I sada smo se najzad približili odgovoru na naša naprijed postavljena pitanja o Hegelovu shvatanju suštine rada i rada kao suštine.

Suština je rada kao procesa opredmećivanja samosvijesti u obliku *ospoljena* čovjeka, *otuđivanje* čovjeka u samosvijest, otu-

đivanje prirode čovjeka, njegove osjetilnosti od samosvijesti; samosvijest se ospoljuje u predmetnom obliku svog drugobitka — čovjeku, ukidanjem kojeg ostaje samo čovjek kao samosvijest, apsolutna svijest, duh u samom sebi; suština je strana rada to što proizvodi čovjekovu prirodu, svijet njegovih predmeta, ali on proizvodi takvog čovjeka koji je u toj predmetnosti ospoljenje sebe, te se kao takav ukida, tj. opredmećuje u samosvijesti. Time se čovjek, poistovjećen sa samosviješću, u svom prirodnom, osjetilnom, predmetnom obliku otuđuje od samosvijesti. Čovjek proizveden radom, a to je Hegel otkrio, predmetno se odnosi samo prema sebi kao samosvijesti, dok se prema zbiljskim predmetima, osjetilnosti, odnosi samo kao prema vlastitom ospoljenju: on se prema njima odnosi samo ako ih *posjeduje*, samo ako je on njihov subjekt, a taj predmetni svijet njegov objekt. On se prema prirodi, vlastitoj osjetilnosti, odnosi samo kao prema privatnoj svojini, objektu, a ne kao predmetu u kome se *on*, opredmećujući *se(be)*, ozbiljuje. Prema tome, Hegel je otkrio suštinu rada ,i to je ono veliko u njegovoj filozofiji, tako što je prikazao rad kao proces ospoljenja čovjeka, ali se za Hegela rad pojavio i kao suština jer je to proizvođenje ospoljenja poistovjetio sa njegovim ukidanjem, tj. vraćanjem u samosvijest ili proizvođenjem samosvijesti.

Rad je kao suštinu Hegel shvatio samo zato jer je suštinu rada shvatio samo kao ospoljenje, tj. kao nužnu djelatnost opredmećivanja samosvijesti, a ne i kao otuđenje tog ospoljenja, tj. ospoljena čovjeka, unutar same samosvijesti. Zato se kod njega ukidanje ospoljenja pojavljuje kao potvrđivanje rada kao suštine, tj. kao djelatnosti kojom se samosvijest vraća iz ospoljenja u sebe. On dakle zaboravlja da to ukidanje ospoljenja, to potvrđivanje samosvijesti, uvijek nanovo traži novo ospoljenje samosvijesti, njeno ispoljavanje u radu, na koncu u ospoljenom čovjeku kao proizvodu rada, čime se čovjek iako jednak samosvijesti, konstantno objektivira, i egzistira u svom objektivitetu samo radi subjektiviteta samosvijesti. (To potvrđivanje samosvijesti, koje *traži* uvijek *ponovno ospoljenje*, jeste otuđivanje unutar samosvijesti.)

Zato smo i mogli reći da se *ospoljenje* ovdje pojavljuje kao objektivacija *otuđenja*. Rad kao proces ospoljenja samosvijesti nije predmetan odnos, ne proizvodi predmet, čovjeka kao subjekt, nego samo kao objekt na koji (apsolutizirani) subjektivitet — samosvijest, opet jedino može djelovati samo tako što će ga pretvarati u sebe, u subjekt. Taj objektivitet — kao ospoljena predmetnost samosvijesti, tj. djelatnosti samosvijesti — *rada*, može biti samo *privatna svojina*. Ona, privatna svojina, kao predmet samosvijesti jeste samo njeno ospoljenje — dakle predmet koji nema svoga subjektiviteta i zato ga treba ukinuti. Hegel pronalazi ukidanje kao nužnost ozbiljenja samosvijesti (tj. pretvaranja zbilje u samosvijest), ali on nikada samu samosvijest nije ozbiljio (tj. ukinuo, pretvorio samosvijest u zbilju, te se i ukidanje zbilje privatne svojine pokazuje kao iluzorno, misao-

no. Privatna svojina ostaje jedina zbilja, a samosvijest ostaje samo samosvijest, jer se nikada nije ni ozbiljila, opredmetila.

Ovdje se radi o tome da proces ospoljenja samosvijesti — rad, opredmećenje samosvijesti proizvodi samo u spoljašnjosti, a ne kao ozbiljenje samosvijesti ili zbiljsko opredmećenje samosvijesti. Predmeti samosvijesti, tj. proizvodi rada, jer su samo ospoljenje samosvijesti, pokazuju se za čovjeka samo kao objekti; čovjek stvara zbiljske predmete i to stvaranje shvata kao svoje ospoljenje, a tek njihovo ukidanje (koje se opet sastoji u njihovu neprekidnom proizvođenju) shvata kao svoje proizvođenje. Drugim riječima, dok radi čovjek proizvodi zbiljske predmete, ali jer rad proizvodi čovjeka kao samosvijest i jer čovjek samo kao samosvijest radi, to ova radom proizvedena zbilja za njega postoji tek kao privatna svojina, tek ukinuta kao zbilja.

Čovjek, to zbiljsko, osjetilno, predmetno biće djeluje predmetno zato jer je predmetnost njegovo suštinsko određenje. On stvara, odjelovljuje svijet svojih *predmeta*, jer je sam postavljen tim predmetima, tj. svojim stvaranjem predmeta. To jest, čovjek je prirodno biće i djeluje prirodno jer je priroda njegovo suštinsko određenje. On stvara, odjelovljuje svijet *prirode*, jer je sam postavljen tom prirodom, tj. svojim stvaranjem prirode. Čovjek je, veli Marx, svojim *porijeklom* priroda, ali je on *kao takav* jedino, ako je i priroda svojim porijeklom *ljudska*.

Međutim, Hegelov čovjek ne shvata stvaranje predmeta kao svoje predmetno potvrđivanje, upravo zato jer po svom porijeklu nije prirodan, prirodno biće, nego sama samosvijest. A jer nije prirodno biće, tj. nije postavljen prirodom, ili, jer nije predmetno biće, tj. nije sam postavljen predmetima, priroda, odnosno predmetnost, nisu njegovo suštinsko određenje. On nalazi svoju jedinu predmetnost u samosvijesti, štoviše tek u ukidanju (koje opet može biti samo spiritualno) upravo zbiljskog predmetnog svijeta, prirode, on nalazi samosvijest; zato Hegelov čovjek, jer je jednak samosvijesti, jeste *bog*, neprirodno biće koje nema svoje prirode izvan sebe sama, čija predmetnost nije postavljena prirodom. Njegovo *porijeklo* nije izvan njega, on potječe iz sebe sama. Jer je sam svoje porijeklo, on i jeste bez porijekla.

Hegelov čovjek-bog, kao što smo i rekli, ipak treba predmetnost. Ali kako njegova predmetnost, tj. njegova priroda, nije postavljena zbiljskim predmetima, tj. zbiljskom prirodom, to se *rad* kao *predmetni* odnos samosvijesti *sa samom sobom*, nužno pojavljuje kao proizvođenje ospoljenja — privatne svojine. Hegelov čovjek ne treba zbiljske predmete, prirodu kao subjekt (jer bi time prestao biti bog, svoja vlastita priroda, svoj vlastiti predmet), nego samo objekte koje će zatim moći vratiti u sebe. I to što on proizvodi, pretvarajući pri tome *zbiljsku* prirodu u svoje ospoljenje — privatnu svojinu, i nije ništa drugo do pretvaranje predmetnosti prirode u objektivitet samosvijesti. Težeći svojoj apsolutnosti, sebi kao jedinoj zbilji, takav čovjek čitavu zbilju, prirodu, pretvara u objekt svoga ospoljenja u čijem ukidanju tek nalazi potvrdu svoga apsolutnog subjektiviteta.

Hegelov čovjek — bog tako postaje *privatni* čovjek, *privatni* vlasnik, *privatni* individuum. Bez predmetnog određenja izvan sebe, bez prirode izvan sebe sama, on postaje apsolutni predmet, apsolutna priroda, koja proizvođenje prirode, predmeta prirode, tj. proizvođenje prirode kao svoga predmeta, shvata kao svoje ospoljenje.

Svaki proizvod rada, kao predmet prisvojen od prirode, shvata on kao svoje ospoljenje, kao svoj gubitak, i zato tek u njegovu ukidanju, tj. ukidanju predmetnostvi tih predmeta, koje se opet sastoji samo u posjedovanju, vlasti nad predmetima, nalazi užitak. Za Hegelovog čovjeka-boga, privatnog čovjeka, priroda postoji samo ako je on njen *vlasnik*, a ona njegovo *vlasništvo*.

Kako Hegelov privatni čovjek nije predmetno biće, jer nema svoje prirode izvan sebe — nije prirodno biće, tako i priroda za njega postoji tek onda kada nije predmet, tj. odvojena od prirode. Zato priroda koja postoji za privatnog čovjeka — vlasništvo, privatna svojina, priroda koja nastaje u radu jest ne-priroda. Da bi priroda uopšte postojala za privatnog čovjeka on ju mora odvojiti, lišiti nje same. Ta priroda koju privatni čovjek osjeća kao predmet samo tako što je pretvara u sebe — jeste privatna svojina. Porijeklo privatne svojine nije ljudsko jer ju čovjek ne treba kao svoju zbiljsku prirodu, svoj zbiljski predmet, nego je posjeduje, ima vlast nad njom kao objektom, samo zato jer se to *posjedovanje* pojavljuje za njega kao predmetni odnos, posredovan ospoljenjem, sa samim sobom kao predmetom. Privatni čovjek ne treba nikakve prirode izvan sebe: to što on treba prirodu kao privatnu svojinu znači samo da treba prirodu samo radi sebe sama, radi svog egoističnog apsolutizma; trebajući prirodu samo kao privatnu svojinu privatni čovjek treba samo sebe. On treba prirodu, i zato ju prisvaja, ali ne kao prirodno biće, da bi u tom proizvođenju predmeta prirode potvrdio sebe kao predmetno biće, nego da bi ukinuo prirodu izvan sebe, kao svoje ospoljenje, i pretvorio je u samoga sebe. Prema tome, Hegel nije ukinuo boga i pretvorio ga u čovjeka, nego je, pretvarajući čovjeka u privatnog čovjeka, ukinuo čovjeka i pretvorio ga u boga. Priroda koju otkriva privatni čovjek biva negirana kao takva, jer ju on ne treba kao predmet svoje potrebe, nego kao sredstvo zadovoljenja potrebe sebe za sobom kao apsolutnim zadovoljstvom. Privatna svojina, kao priroda lišena svoje prirodnosti, kao ne-priroda, samo *posreduje* lišavanje čovjeka njegove prirodnosti. Pretvarajući sebe u apsolutnu prirodu, apstrahirajući svu zbiljsku prirodu, čovjek se *otuđuje* od svoga porijekla — prirode, i postaje apstraktno, ili što je isto — apsolutno biće. Pretvarajući prirodu u ne-prirodu, čovjek sebe pretvara u ne-prirodu, privatnu svojinu; apstrahirajući zbiljske predmete prirode od njihove prirodnosti i pretvarajući ih samo u sebe, u svoje vlasništvo, svoju privatnu svojinu, čovjek sebe pretvara u te nezbiljske predmete, postajući i sam nezbiljskim, neprirodnim bićem. Pretvaranje prirode u vlastito *ospoljenje* proces je istovjetan sa vlastitim *otuđenjem* od prirode, tj. sa

samootuđenjem. Samo što u prvom slučaju imamo posla sa *privatnom svojinom,* a u drugom sa *radom.*

Tek formirajući *takvog* čovjeka, tj. *privatnog čovjeka,* dakle čovjeka lišenog svih zbiljskih predmeta i kao takvog lišenog predmetnosti kao njegova određenja, Hegel je i mogao *rad,* jer je Hegelov čovjek proizvod svoga vlastitog rada, shvatiti kao *suštinu:* on (rad) proizvodi privatnu svojinu, a time i čovjeka kao privatnu svojinu. Naime, jer je rad predmetan odnos samosvijesti prema prirodi, odnos u kome se samosvijest treba potvrditi kao takva, kao apsolutna, onda se priroda u radu pojavljuje kao proizvod rada, tj. potvrda samosvijesti, samo kao ospoljeni svijet prirode, priroda odvojena od same sebe. Rad proizvodi samosvijest tako što *zbiljsku* prirodu apstrahira od njene zbiljnosti, prirodnosti, i tako je predstavlja kao ospoljenje, tj. spoljašnjost samosvijesti. Rad dakle ukida prirodu kao zbilju i proizvodi privatnu svojinu kao jedinu zbilju samosvijesti = čovjeka. Ozbiljujući tako samosvijest rad se i može pojaviti kao proces ozbiljenja čovjeka u njegovom privatnom, tj. apstraktnom obliku. Rad dakle i jeste suština privatnog čovjeka (= privatnog vlasništva).

Kada, međutim, ja kao *prirodno* biće postavljam neko drugo biće u prirodi (drvo, vodu, vazduh ili drugog čovjeka) kao svoj predmet, tj. trebam ga, onda ga ja trebam samo kao *prirodno biće,* potvrđujući tek tako prirodnost kao *svoje* određenje. A kao što se moja prirodnost sastoji u tome što nisam odvojen od prirode, što trebam prirodu kao svoj predmet, tako se i prirodnost ostalih bića, pa i bića koja ja trebam, sastoji u njihovoj potrebi za drugim bićima. Ako sam ja, naime, prirodno biće, onda ja to moram biti za sva ostala bića u prirodi; nije dovoljno da ja trebam prirodu, i priroda mora trebati mene.

Ali, kada čovjek sebe zamisli bogom, tj. neprirodnim bićem, kao što je Hegel zamislio svog čovjeka, onda takav čovjek, jer ni sâm nije postavljen prirodom, nije prirodno biće — bog je, onda dakle takav čovjek ni biće u prirodi ne može postaviti kao svoj predmet, nego tek kada ga postavi kao ne-prirodno biće, tj. odvoji ga od prirode, ono može postati njegovim predmetom. Taj čovjek, to neprirodno biće, čovjek-bog, jeste privatni čovjek. Prema tome, kada čovjek sebe zamisli bogom, onda on ne ostaje bog samo u svojoj *uobrazilji,* nego se kao *bog* ozbiljuje.

Hegel dakle nije »izmislio« privatnog čovjeka, nego je privatni čovjek proizveo i Hegela. Izjednačavajući čovjeka sa samosviješću Hegel nije ukinuo zbiljskog čovjeka kao prirodno biće, jer je ovaj već odavno bio ukinut kao takav; on samo želi sâmo to ukinuto prirodno biće, privatna čovjeka, prikazati kao apsolutnu prirodu, kao boga.

Naime, čak i čovjek kao samosvijest treba svoje potvrđivanje. Kako se kao takav može potvrditi *samo u sebi,* on se *izvan sebe* potvrđuje tako što to *izvan sebe* — u prirodu — proizvodi *izvan* nje same, dakle *opet* samo u sebi samom, tj. proizvodi je *za sebe.* Rekosmo, to je privatna svojina: privatna svojina je, prema tome, priroda koja postoji samo za čovjeka = samosvijest. Kako

se privatna svojina, uzeta sama za sebe, pojavljuje za Hegelova čovjeka kao njegovo ospoljenje, to se rad kao proces proizvođenja toga ospoljenja — privatne svojine, sada mora nastaviti. A nastavlja se ukidanjem privatne svojine, koje opet nije njeno zbiljsko ukidanje, nego se sastoji samo u preokretanju privatne svojine iz njena oblika *za sebe*, koji i ne može postojati, u oblik *za čovjeka = samosvijest*. Pokazat ćemo da to ukidanje privatne svojine kao ospoljenja nije ništa drugo do njeno potvrđivanje. Hegelova negacija negacije, tj. *ukidanje ospoljenja*, dakle negacija privatne svojine nije zbiljska negacija.[5] Kako je privatna svojina, kao proizvod rada, ospoljenje čovjeka, a ona to zbiljski i jeste za čovjeka, to se ona kao ospoljenje može ukinuti samo tako što će se vratiti u svoju vlastitost — samosvijest. Privatna svojina, međutim, ne samo da time nije zbiljski ukinuta, nego je time što je ukinuta kao ospoljenje za čovjeka jednakog samosvijesti *zbiljski* ukinula *čovjeka kao prirodno biće*. Hegelovo »ukidanje« privatne svojine kao ospoljenja, zbiljsko je ukidanje čovjeka *kao* čovjeka. To ukidanje zbiljsko je potvrđivanje privatne svojine.

Sada ćemo, na kraju, uspostaviti odnos između rada i privatne svojine, na jednoj strani, i otuđenja i ospoljenja, na drugoj. Proizvođenje prirode radom, tj. proizvođenje prirode za neprirodnog čovjeka, za čovjeka kao apsolutno biće, istovremeno je proizvođenje čovjeka izvan sebe, tj. njegovo ospoljenje. Dakle, to proizvođenje *sebe izvan sebe* (privatne svojine ili ospoljenja čovjeka), tj. proizvođenje prirode izvan prirode, proizvođenje je i čovjeka izvan čovjeka (kao zbiljskog, prirodnog bića). I u jednom i u drugom slučaju to proizvođenje se pojavljuje kao rad, samo što u prvom imamo posla sa *ospoljenjem*, a u drugom sa *otuđenjem*. Ali, za čovjeka koji se poistovjetio sa samosviješću, rad koji proizvodi privatnu svojinu, tj. prirodu izvan prirode, pojavljuje se kao proizvođenje njegova ospoljenja, dok rad koji proizvodi njega samog, dakle isti rad, nije za njega otuđenje nego naprotiv njegova suština. Za nas, međutim, sa stajališta zbiljskih, osjetilnih ljudi, *rad* koji proizvodi otuđenje čovjeka i njega kao apsolut, samosvijest, jeste *suština* i njegova ospoljenja, dakle privatne svojine.

I tako smo, kao što smo i obećali na početku, konačno došli do objašnjenja Marxove teze da je rad subjektivna suština privatne svojine. Baš kao što je i otuđenje čovjeka subjektivna suština objektiviteta njegova otuđenja — tj. ospoljenja.

---

5) »Stoga negacija negacije nije kod Hegela potvrđivanje istinskog bića baš pomoću negacije prividnog bića, nego potvrđivanjem prividnog bića ili bića otuđenog u svom poricanju ili poricanje tog prividnog bića kao predmetnog bića koje postoji izvan čovjeka i koje je od njega nezavisno, te njegovo pretvaranje u subjekt.« Ibidem, str. 328.

METAFIZIKA I POVIJEST KOD KARLA MARXA

Ozren Žunec

Zagreb

1. Dva pojma u naslovu čine osnovne kategorije dva pola filozofijskog mišljenja — metafizičkog i povijesnog. Što je metafizika za razliku od povijesti jest pretpitanje onom osnovnom što se ovdje želi propitati: da li je i koliko Marxovo određenje čovjeka metafizičko ili povijesno? Postoji li metafizička zbilja i metafizički čovjek ili samo povijesna zbilja i povijesni čovjek? Koji je put postajanja metafizičke zbilje i metafizičkog čovjeka povijesnom zbiljom i povijesnim čovjekom? Da li je metafizičko mišljenje karakteristika građanskog načina mišljenja i nije li onda nužno da i Marxa, ako se iskaže kao metafizičar, svrstamo, protiv svakog priznatog reda, u mislioce građanskog svijeta? Ovo su neka od pitanja koja se u okviru mogućnosti interpretacije Marxove filozofije kao cjeline nameću kao bitna.

Moguće nam je stoga odvažiti se da svrhom ovog rada naznačimo *ponovno* ispitivanje mjesta metafizike i povijesti u Marxovoj filozofiji težeći pritom prema bitnoj odredbi prirode zbilje i čovjeka. Plodno je tlo za istraživanje činjenica da nije nedvosmisleno odgovoreno da li je Marxova filozofija metafizička ili povijesna u svojoj osnovnoj odredbi, metodi, pa se danas čuje da je Hegel metafizičar spram Marxa kao mislioca revolucije (= nove metode) uz istovremene tvrdnje da se radi o zapravo obrnutom odnosu: da je Marx metafizičar s ekonomijom kao određenjem bitka a da je samo Hegel istinski mislilac revolucije čovjeka. Da li je moguće nazvati Hegela metafizičarom a Marxa filozofom povijesnog nastajanja čovjeka, revolucioniranja zbilje, ili postoji nešto što i Marxa čini metafizičarom? Marx je istovremeno mislilac i metafizičkog i povijesnog svijeta — pitanje je samo o kojem je ovdje historijskom dijelu zbilje riječ — jer se građanski svijet pojavljuje kao metafizički, a »carstvo slobode« kao povijesno.

2. Čini nam se uputnim prethodno ispitati značenje pojmova »metafizika« i »povijest« i pokušati u njihovom razlikovanju

uočiti njihove osobenosti. Konačno, u obilju značenja koje svaka od ovih riječi ima, treba za svaku izabrati po jedno kako bi se otklonila mogućnost pojmovne konfuzije.

U etimologijskom[1] razlikovanju »metafizike« i »povijesti« uočava se da ovi pojmovi pripadaju dvama bitno različitim dijelovima univerzuma: zbilji i čovjeku (kao stvaratelju i potvrditelju zbilje, no i kao bitno različitom biću koje stoji nasuprot zbilji). »Metafizika« je kovnica, prvotno upotrijebljena kao *naslov* Aristotelova djela o EPISTEME TON PROTON ARHON KAI AITION THEORETIKE, kako bi se naznačilo da to djelo redom slijedi spise o fizici (te je ovo META imalo prostorno-slijednu funkciju). Taj je smisao evoluirao pa je »metafizika« supstituirana umjesto »teorijske nauke o prvim počelima i uzrocima« i »metafizika« je postala osnovnom filozofijskom disciplinom, ostavši to bez promjene u svojim osnovnim postavkama sve do Kanta. Ovo META poprimilo je funkciju *načina*, pa je »metafizika« shvaćena kao filozofijska disciplina koja istražuje principe bitka, tj. onog *po* čemu sva bića *jesu*. »Fizika (< strg. PHYSIS »priroda«) u prasrodstvu je s glagolom (ie.: V bhu, by, bi; stind. bheu; lat. fio; strg. PHYO; i u drugom nizu by> bi > biti) »biti«, pa se tako »metafizika može zgodno prevesti kao mišljenje o *pobitku* svih bića (tj. biti po nečem; <pobiti (»commorari«), pobudem = pobiti, pòbijem /»mactare«/). »Metafizika« se tako ovdje ispostavlja kao mišljenje bitka po kojem bića uopće jesu. Ovo »biti« bića tu je sasvim nezavisno od mogućeg htijenja bića da bude drugačije, da nastaje, propada itd; isključuje se mogućnost svjesnog izbora bitka bića, ili samostvaranja bića bitka. »Povijest« pak, etimologijski gledano, usko je vezana uz čovjekove moći. Naime »povijest« spada u grupu riječi nastalih od produktivnog indoevropskog korijena V x Weid (od kojeg su i strg. EIDOO, EIDENAI, IDEA itd.) pa je istog postanka kao i »historija« (< HISTOREO < HISTOR »znajući, obaviješten, koji *zna*, pouzdanik« < EDIO < V weid) a znači ono što je po-viđenju, po-vedenju, (»po znanju«, cf. isto porijeklo njem. Wissen, »znati«; stsl. vedeti, slov. vedeti »znati«), što netko »zna jer je vidio«, uključuje momente »znanja« ili svijesti, što se potpuno razlikuje od puke »po-sebičnosti« polja značenja »metafizike«. »Povijest« upućuje na čovjeka kao onog koji zna ono što je bilo, a »metafizika« na nesamostalno i nesamosvjesno bivanje svih bića po nekom bitku. Zato je »povijest« (preko stsl. vedeti »znati, vidjeti«) u vezi s filozofijom (kao znanjem), a »metafizika« s fakticitetom kojemu čovjekovo »viđanje« (u punoj mnogoznačnosti riječi) — nije bitan i neophodan element. Metafizičkim mišljenjem nazivamo ono ko-

1) P. Skok: **Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika**, Zagreb, 1971—1973.; F. Kluge: **Etimologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache.** 20. AUFL. Berlin, 1967.; H. Menge: **Langenscheidts Gadswörterbuch Griechisch. Unter Berüchtigung der Etymologie.** Berlin—München—Zürich, 1970.

je svakome biću bez razlike misli neki bitak po kojem biće jest; a da se pritom biće čovjeka uopće ne razlikuje kvalitativno od položaja drugih bića već mu također biva mišljen bitak nezavisan od njegove aktivnosti i svijesti. Povijesno mišljenje kao mišljenje samostvaranja čovjekova bitka, samo-znanja ide na razbijanje ovog kruga determinacija svih bića nekim biću čovjeka izvanjskim bitkom i pretpostavlja vlastitost ljudskog bitka, tj. njegovu zavisnost od *prakse*, za razliku od metafizičkog mišljenja kao izricanja vječnog jestanja bića (Heidegger će u osnovnom problemu filozofije TI ESTIN pronaći da je filozofija interpretacija ovog TI) koja bezuvjetno jesu i uopće ne može biti pitanje toga EINAI bića, već o stupnju metafizičkog razloga ovog ili onog bića.

Engels je »metafizici« suprotstavio »dijalektiku« htijući tako razbiti statično metafizično opstojanje bića koja nisu ni u opasnosti da propadnu, ni u mogućnosti da nastanu već vječito jesu. ». . . Svijet ne treba shvatiti kao kompleks gotovih *stvari*, nego kao kompleks *procesâ*, u kom se prividno stabilne stvari isto kao i njihove mislene slike u našoj glavi, pojmovi, neprekidno mijenjaju, nastaju i nestaju, pri čemu, pored sve prividne slučajnosti i uprkos svemu trenutnom nazadovanju naposljetku ipak pobjeđuje progresivni razvitak. . .« kaže Engels (LF, 39) ali ovaj *progresivni razvitak procesâ* odvija se bitno u svijetu u kojem prevlađuju neljudska bića, a kako kvalitativna razlika ljudskog i neljudskog pobitka ne postoji — sve su to samo dijalektički procesi u jednom zatvorenom — i što je najvažnije — unificiranom svijetu jednakosti svih bića istoga pobitka pri čemu »materijalizam« znači nepriznavanje apstraktnih entiteta i njihovo pretvaranje u funkciju materijalnosti, to su razlike samo kvantitativno moguće da neljudska bića stvaraju pobitak bićâ (i sebe samih) naprosto zato jer ih više ima, pa su time *bitnija*. Svrha procesâ ostaje u domeni prirodnog kauzaliteta. Engels navodi da su »sve organske tvorevine prirode, uključujući i ljude, proizvod drugog procesa razvoja« (LF, 41) koji je sasvim neovisan o ljudskoj volji. Malo dalje, međutim, on razlikuje historiju društva od historije razvitka prirode, gdje je ova potonja rezultat slijepih sila i njihovog uzajamnog djelovanja kao zakona. »U historiji društva, naprotiv, svi su akteri svjesću obdareni ljudi, koji djeluju promišljeno (. . .) ovdje se ništa ne događa bez svjesne namjere, bez cilja koji se hoće postići.« No, u historiji društva samo prividno nedostaju zakonitosti: ». . . tamo gdje na površini vlada slučaj, njime uvijek vladaju unutrašnji, skriveni, zakoni, i radi se o tome da se ti zakoni pronađu.« (LF, 43).

Ovo usputno dodirivanje Engelsa hoće pokazati da se »dijalektičko« ne može zaista suprotstaviti metafizičkom mišljenju ako ono ne nosi radikalan raskid s odnosom pobivanja bića čovjeka. Kod Engelsa dijalektika je stara metafizika u kretanju; ali onaj prvobitni odnos *bitnog* nerazlikovanja ljudskog od ostalih bića i prisutnost u tom nerazlikovanom ljudskom biću izvanj-

skih zakonitosti, *po* kojima *biva*, ostaje i ovdje. Dakle, dijalektiku koja je *logos* zbiljskih procesa ne može se suprotstaviti metafizici, pa dakle ni uvrstiti na mjesto povijesti. Engels je samo Hegel na zemlji, njegova dijalektika je stara metafizika obogaćena kretanjem i onim čime je Hegel zadužio filozofiju: čudom da ex nihilo omne ens qua fit (EphW, 108); međutim, Marxov doprinos jest stav da je čovjekovo biće ono koje po sebi iz ničega samo-postaje bićem — činjenica sasvim nemoguća u »dijalektici« prirode. Mi povijest uzimamo kao dijalektiku čovjeka, kao takovu djelatnost kojoj ono *ništa* čovjekova bića (otuđena historija rada kao posljedica puke prirodne egzistencije) jest samo pretpovijest, samo još uvijek metafizički uvod za samostvaranje čovjekova bitka. Nasuprot tome stoji »metafizika« koja objedinjava sve tipove mišljenja u kojemu se ne zbiva povijesni proces samonastajanja čovjeka već historijsko ili vanvremensko svrhovito (s vanjskim, ne-ljudskim telosom) bivanje svijeta, mišljenje koje *zbiljsku* revoluciju ne vidi kao moguću već kao samo političku i ekonomsku, kao izraz onih istih zakonitosti koje vode igru svijeta. Prava povijest je ozbiljenje filozofije, tj. ozbiljenje čovjeka koji je za sada samo dvojno biće teorije i prakse. U povijesti se radi o tome da se praksa zbiva na način i s razlogom teorije (THEORIA od THEOREO = vidjeti < V *Weid > povijest) dok *teorija* biva praktičkom, tj. aktualnom i nije više samo mogućnost, nego je zbilja.

3. Začetak suvremenog *radikaliziranja* građanskog svijeta i mišljenja u čemu se i ogleda njegova prava građanska prirozofijskoj tako i praktičnoj pojavi, kako u ateističkom obratu iz teološke metafizike XVIII stoljeća u mišljenje slobode kao zemaljske, tako i u fizičkom dokrajčivanju zemaljske teodiceje. Međutim, francuski je materijalizam zadržao metafizički način mišljenja u čemu se i ogleda njegova prava građanska priroda; jer pobivanje čovjeka zamijenilo je samo svoj predikat, svoje određenje: na mjesto supstancijaliteta viših ravni došlo je mehaničko i »prirodno« uslovljavanje bića i pojava. Povijest tu još nije mjesto autogenog razvijanja čovjeka kao predmetnog i društvenog zbiljskog bića; francuski materijalisti u najboljem slučaju traže (nužne!) odnose između oblika materijalne i duhovne proizvodnje, u čemu se naziru korijeni Marxove *ironije metafizike*. Zamjena racionalno-teološkog kauzaliteta za prirodni nije izražavala bit građanskog čovjeka — njegovu kriznu (jer rezultat praktičkog materijalističkog pokreta — francuske revolucije i ustanovljenja kapitalističkog društva kao krajnosti građanskog svijeta nije ništa drugo do dovođenje građanskog svijeta u najkritičnije stanje kada vjekovna suprotnost subjekta i objekta [ili dviju glasa, ako se želi ekvivalent ovoj vječnoj suprotnosti u zbilji] dolazi do punog izraza) dihotomiju »za sebe« i »po sebi« čitava svijeta — pa je materijalizam morao prvo pretrpjeti kritiku klasičnog njemačkog idealizma da bi dospio do pravih rezultata, do konačnog razbijanja metafizike, što drugim riječima jest nastanak građanskog svijeta.

Kantov pokušaj označava i nastavak humanističke tradicije materijalizma u svom ograničenju na *ljudsko;* no dok je ateistički materijalizam vidio ljudsku zbilju u čovjeku koji ne nalazi u svojoj društvenoj i prirodnoj datosti Kant izuzimanje metafizičke dogme vidi u jedinstvenosti uma u ljudskoj zbilji tj. u tome »da o stvarima spoznajemo a priori samo ono što sami u njih stavljamo. . .« (KdRV, 29) i da u predmetima koji to uopće (za nas) mogu biti nema ničega što ne bi bilo određeno subjektom spoznaje. Time je radikalizirana pozicija novovjekovnog mišljenja prispjela u novu dimenziju izbjegavanja svake posebičnosti gdje se umjesto sistema bićâ (klasični oblik metafizike) stvara sistem pojmova o predmetima (transcedentalna filozofija) u čemu teoriji odgovara apriorizam, a etici umna sloboda volje kao oštra suprotnost prirodnom kauzalitetu — pa onda *istina* nije više podudaranje spoznaje i njena predmeta (oni su po svojoj prirodi ne-isti, nisu bića jednog danog sustava) već je kriterij istine »poklapanje (Übereinstimmung) nekog saznanja s općim i formalnim zakonima razuma i uma«. Sadržajno ispitivanje protegnuto na noumenalnu stvarnost jest logika privida, »sofistička umjetnost da se svojemu neznanju prida crta istine. . .«, *organon* koji je »dostojanstvu filozofije potpuno neprimjeren« (KdRV, 126—129). Određenje djelovanja, etike, također je slobodno od svake heteronomije sadržaja, koje moralni zakon volje samo uništava (KdPV, passim). Sloboda koja je *istina* prenesena u praktičku oblast određuje se kao nezavisnost volje od svakog drugog osim moralnog zakona, pa se otuda i svaka etička heteronomija može zvati »organon neprimjeren dostojanstvu filozofije«, *etički privid.* Zbiljski život jest privid.

Kant je metafiziku samo *zaobišao* i nezavisnoj datosti svijeta suprotstavio nezavisni vidokrug i nezavisni djelokrug čovjeka, ostavivši njihov međusobni odnos naznačen stalnom diskrepancijom bića i mišljenja, bitka i trebanja, fenomenalnog i noumenalnog. Ovaj unutrašnji razvoj Kantove filozofije, Marx je (NI, 212 ss) prenio i na njenu vanjsku, historijsku situaciju, ukazujući da je upravo razvijanje subjektivnog idealizma bilo bitno obilježje njemačke stvarnosti u početku XIX st. kada se nasuprot radikalnom, zbiljskom *revolucioniranju noumenalnog i antinomijskog* stavlja *spoznaja* kao bitna *nemoć,* »dobra volja« koja se nikako ne može ispuniti u onom u čemu se ispunio francuski materijalizam.

Kantova je filozofija priznanje prirodnog kauzaliteta kao *nemogućeg etosa,* kao osnove za vječni rascjep i u samom subjektu, koji jednim dijelom prebiva u noumenalnom, pa otuda ostaje na razmeđi svih antinomija. Kantovo mišljenje kao razdvajanje subjektivnog i metafizičkog našlo je u Hegelovom povijesnom mišljenju istovremeno svoju oštru suprotnost ali i svoj nastavak. Hegel ontologiju iskazuje kao logiku, kao formalizam koji ima sadržajnu bujnost zbilje i formalnu razumnost. Isklju-

čenje dualiteta bitka i mišljenja, njihovo bitno izjednačenje čini da pojam, rezultat djelatnosti razuma, promatran u svom samorazvitku, bude osmišljavanje puta zbilje koja je bez njega samo slijepa slučajnost, da je mišljenje ono zbiljsko zbilje, ono što u toj zbilji uopće jest, a jest samo ako je pojmovno (begreifende). Bitku pripada tek iskon koji sam za sebe još nije, već mora proći kroz ništanje (drugobitak) da bi postao apsolutnim rezultatom. U nastajanju (Werden) koje je jedinstvo istovetnosti čistog bitka i čistog ničega (EphW, 108; L, 67), nalazi se pomirenje bitka i mišljenja na jednom višem nivou od samog izjednačenja ontologije i logike. To se dobro vidi u Hegelovoj koncepciji povijesti gdje je istovremeno prisutan moment nastajanja, ali i metafizike duha; povijest se kod Hegela uzima kao konačno objedinjenje subjekta i objekta koje je istovremeno sjedinjenje prijašnjih sjedinjenja ontologije i logike te bitka i ničega. Ali povijest jest put koji je nama posredovan kao ideja, kao ono umno, jer se pomirenje uma i zbilje dešava u *umnoj zbilji* a ne u zbiljskom umu, pa je otuda povijest zapravo povijest filozofije i filozofske zbilje i povijest je duhovna djelatnost, dijalektika koja osjetilnu zbilju ima dovršenu u pojmu, »zeitvolle Logik«. Apsolutni sistem kakav je Hegelov, ne može a da pomirenje ne shvati kao dovršeno (». . . das Sein in Nichts, und das Nichts in Sein — nicht übergeht, — sondern *übergangen ist*« (L, 67) i otuda se povijest shvaća kao dovršena djelatnost duha, kao *duhovna prošlost*. Mnoge interpretacije idu na to da pokažu kako je Hegel došao do kraja historije u objektivnom smislu; međutim Hegelovo dovršenje povijesti kao izgradnje svijeta kroz ukidanje svake predmetnosti, kroz apsolutni povratak duha u samoga sebe, oslobođenog svega izvanjskog, jest dovršenje povijesti filozofije u kojoj se i zbiva jedina prava povijest; osjetilna je povijest moguća samo fenomenološki kao napredovanje pojma *svijesti* o slobodi (PhG, 53) ili *pojma* slobode (PhG, 363). Kako um vlada svijetom (Phg, 42) i kako se svjetska povijest zbiva na duhovnom (PhG, 50) »kao izlaganje duha u vremenu, kao što sebe ideja kao priroda izlaže u prostoru« (PhG, 117), tako je osjetilnost ljudi negacija povijesti, njena izvansebičnost iz koje je nužan povratak u duhovnost da bi se došlo do istine svog postojanja, jer bitna pretpostavka povijesti nadvladavanje osjetilnog i u tome se samosvijest shvaća kao prošlost. Povijest je dovršena, ne ni kao skup događenoga ni kao kazivanje toga, već u svom onto-logičkom smislu. U »dovršenoj povijesti« nije skriveno zaustavljanje vremena i povijesti, već (vanvremensko) dovršenje prelaženja bitka u ništa i ničega u bitak; sve što se *bitno* trebalo dogoditi već je bilo; više ništa ne može biti pa da bude drugačije, da ne bude put *postajanja* koji se u filozofiji dogodio kao njena vlastita povijest. Kada se Hegel opredjeljuje da u toj osjetilnoj zbiljnosti odabere državu i građanskog čovjeka, kao *prošlost* (tj. dovršenost) filozofijske zbilje onda to znači da ih uzima kao dovršene suštine.

»Umna zbilja« jeste *suštinska zbilja*, pojmovna; »da je ono što je umno zbiljsko, dokazuje se upravo *proturječnošću* neumne zbilje« (KHFDP, 55). Filozofija je ozbiljena fenomenološki, ona je spoznaja koja je moguća tek na završenom svijetu, apsolutno pounutrenje svijesti, koja sebe zna, nakon što je nastala i dovršila se.Kako je međutim, povijest kod Hegela hod svjetskog duha i *spoznaje* slobode, a ne hod zbiljskog, osjetilnog subjekta i njegove *faktične* slobode, to se za čovjeka, kojemu prostor i vrijeme nisu *drugotnosti*, već njegove vlastite zbiljske koordinate, a građanski svijet i država ne suštine, već otuđene sile sa zbiljskom moći, povijest javlja kao metafizička sudbina, gotovo kao bitak u klasičnoj metafizici, jer se za čovjeka povijest već bitno dogodila. Zato se ni Hegelovo zasnivanje povijesti ne može uzeti kao pravo povijesno mišljenje, nego metafizika povijesti — pri tom odnos subjekta i objekta ostaje bitno nerazriješen, jer filozofska ideja, identitet oblika i sadržaja, »uma kao pojmovne spoznaje i (...) uma kao supstancijalne biti obične i prirodne zbilje« (GPhR, 17) ostaje u umu samome — »čitava se stvar svodi na to da se za pojedine konkretne odredbe nađu odgovarajuće apstrakcije.« (KHFDp, 10) Filozofija kao samostvaranje čovjeka ovdje još nije izborena, ona je još uvijek na polju razlike supstancijaliteta i zbiljskog individualiteta. Osjetilna zbilja, povijest osjetilnih ljudi nije umna kao takva, ona je samo *drugotnost u nastojanju* (apsolutnom rezultatu obogaćenom povratkom u samog sebe) »zbiljske ideje«. Ona nije umna po ideji zbiljskih ljudi, već je njena umnost u tome da je zbiljska u njoj ideja, fenomen, mistični rezultat. »Pravilo je ovo — suština pripada logici i postoji u gotovom obliku prije filozofije prava« — na taj način cijela osjetilna zbilja ostaje »samo parenteza za filozofiju« (KHFDP, 16), ili, da parafraziramo, filozofski momenat nije u logici zbilje nego u zbilji logike; logika ne služi za dokazivanje zbilje, već zbilja služi za dokazivanje logike. Čovjek, primarno subjekt (u *fenomenološkom* izmirenju sa svojim objektom) ovdje se iskazuje samo kao *drugotnost* pravih subjekata; »apstraktne zbilje, nužnosti i supstancijalnosti« (KHFDP, 15), »duha koji sebe zna i hoće« (GPhR, 220).

U postavljanju čovjeka na glavu, čineći »čoveka čovekom samosvesti umesto samosvest da učini *samosvešću čoveka*, čoveka stvarnog, koji stoga i živi u jednom stvarnom predmetnom svetu«. (SP, 241) Hegel uspijeva doći samo do ograničenja razriješenog svijeta na samosvijest, na *fenomenološku zbilju* u kojoj su logikom uklonjena sva protuslovlja subjekt-objekt odnosa. Hegel je jedinstvo *metafizičnosti* svih metafizičko-*mitskih* filozofija, istovremeno pomirenje svih metafizičkih supstancijaliteta (Spinoza, Fichte) u »otuđeni duh svijeta koji se unutar svog samootuđenja (fenomenološki, za čovjeka) shvaća misaono. tj, apstraktno«. (RR, 367) Stoga ni zbilja povijesti nije ništa drugo do moment ospoljenja duhovne povijesti; *djelovanje* jest logičko, duhovno; zato osjetilna zbilja nije nego otuđenje duha, a čovjekova osjetilna djelatnost otuđenje njegove samosvijesti,

apsolutnog znanja ili djelovanja filozofije sâme. Čovjek ostaje neprirodnim i nepredmetnim bićem, jer je svaka prirodnost i opredmećenost samo osposobljavanje samosvijesti, *ništa;* zato ni očovječenje prirodnoga i osjetilne zbilje nije moguće već uvijek *već jeste prevladano* kao *ništa.*

DVA SMISLA HISTORIJSKOG MATERIJALIZMA

Marxovu filozofiju karakterizira upravo obrat u zbiljsku povijest, u »djelatni životni proces« zbiljskih, osjetilnih ljudi, u kojoj se zbiva opredmećenje čovjekovih moći. Promjena funkcije subjekta i objekta, bitka i mišljenja, te kritika filozofije uopće, formirale su, uz veliki utjecaj političke ekonomije, Marxovo shvaćanje *historijskog materijalizma* koji se onda javlja u dva *smisla:* jednom kao proces nastajanja u zbilji gdje je povijest mjesto samoozbiljenja čovjeka i kao takva destrukcija *metafizike* kao *pobivanja,* a sloboda upravo mogućnost da se zbiljski bude; a u drugom značenju kao materijalistička konzekvencija »istinskog odnosa bitka i mišljenja«, u shvaćanju naime, zavisnosti nastajanja čovjeka kao predmetnog zbiljskog bića i zbilje kao čovječne od proizvodnje materijalnog života; ovaj drugi put tumačenja odnosa materijalne i »duhovne« (ukupno ljudske) proizvodnje za kojeg se krivo drži da je svojstven »zrelom« Marxu (poslije *Bijede filozofije, 1847.)* dok bi onaj prvi bio navodno karakterističan za »ranog« Marxa s nečistom filozofijskom savješću — a zapravo se radi o jednom dosljednom shvaćanju koje se podjednako nalazi u »*Svetoj porodici*« i u »*Kapitalu*« samo s tom razlikom što je prvo shvaćanje zacrtavanje *prave ljudske povijesti,* komunizma, dok je drugo *kritika građanskog svijeta uopće,* od mezopotamskih despotija do razvijenog kapitalizma naših dana — ovaj drugi smisao, dakle, nazvali bismo otkrićem *metafizike građanskog svijeta* uopće, demitologizacijom i demistifikacijom svih metafizika, svođenjem na njihove prave korijene: kauzalitet proizvodnje robâ, ili: ekonomski kauzalitet, put ka postvarenju, sublimatu građanskog svijeta.

A. Obrat u zbiljsku povijest i generatio aequivoca čovjeka

U zbiljskom samonastajanju čovjeka, u izlaženju iz teorijske prakse filozofije, u njenom realiziranju i radikaliziranju, u demistifikaciji duhovne predmetnosti kao lažne, Marova filozofija postavlja se istovremeno kao kritika sadašnjosti, nasuprot apsolutne znanosti duha u Hegela i njene bitne, sistematske, dovršenosti, i kao revolucija, tj. zasnivanje materijalizma »što zbiljnost (...) shvaća (...) kao osjetilnu ljudsku djelatnost, praksu, (...) subjektivno« (RR, 337), što je opreka i idealizmu i starom materijalizmu, a istovremeno i njihova istina, njihov zajednički rezultat. Duhovnu je zbilju moguće razriješiti za svagda u *logici,* osjetilnu pak zbilju nije moguće konstruirati za sva vremena — ona ostaje vječni motiv samobivanja čovjeka u kri-

tici i revoluciji kao zadacima sadašnjosti. Filozofija je »u službi povijesti«, upravo ovakvog mijenjanja zbilje; njezin zadatak nije da konstruira razriješeni svijet, nego da »demaskira otuđenje *u njegovim nesvetim oblicima*« (RR, 91), da se *kritika neba* pretvori u *kritiku zemlje*, a *konstrukcija duhovne* u *revoluciju ukupne zbilje*. Ljudska egzistencija jest posebna u tome što sebe proizvodi i to prvo kao materijalnu. »Što individue jesu to zavisi od njihove proizvodnje« (NI, 16) i one treba da stoje na stanovištu predmetnosti koja nije otuđenje samim tim što je ospoljenje, nego je otuđenje upravo izostanak ovog predmetnog ospoljenja, izostanak zadobivanja zbilje u akciji bića provedenog naturalizma, koje svoje predmete, kao objekte svojih potreba izvan sebe, zadobiva tako da u procesu samostajanja, što se za Marxa uvijek bitno iskazuje kao povijest (= dijalektika = revolucija), izlazi izvan sebe da bi ispoljilo svoj život, da bi, naime, svoj predmet imalo izvan sebe, ne kao protiv stav u odnosu na kojega se biće otuđeno odnosi, nego ga zadobiva time što njega *stvara*, a sebe *opredmećuje*. »Nepredmetno biće je nebiće (RR, 325). Osjetilnost nije, dakle, sredstvo za propedeutičku objavu ideje (priprava za apsolutno znanje kao pounutrenje) nego je uzeta kao skup predmeta predmetnih bića, mjesto samostvaranja zbilje koja jest izvanjska u toliko koliko je osjetilnost čovjeku izvanjska, pa ovdje prestaje i unutrašnja subjektivna podvojenost na noumenalno i fenomenalno, jer izvanjsko postaje pravim unutrašnjim. Ovdje se povijest događa kao *generatio aequivoca čovjeka*. Povijesna sredina jest društvo kao izmirenje čovjeka s prirodom, kao posljedica *revolucije* (radikalne, ljudske mijene zbilje). »Cjelokupna takozvana svjetska historija nije ništa drugo do proizvodnja čovjeka pomoću čovjekova rada i ništa drugo do nastajanje prirode za čovjeka (. . .) očigledan dokaz o (. . .) rođenju pomoću samoga sebe, o (. . .) procesu nastajanja. . .« (RR, 286). U društvu, revolucioniranoj i radikaliziranoj zbilji ljudske predmetnosti, treba da se vrši »akt nastajanja, historija«, istovremeno samostvaranje i potvrđivanje negacijom, odnosno zadobivanje noumenalnog, prirode, stvari »po sebi«. Bit povijesnoga jest dakle u ostvarivanje vlastite, unutrašnje, nužnosti čovjeka, nužde postojanja bićem vlastite predmetne zbilje. Ovo ispoljavanje života nipošto ne seže samo do stvaranja individualiteta i prisvajanja prirode, već i stvaranja zbiljskog životu drugih ljudi, u čemu onda i leži razriješenje suprotnosti individualnog i općeg jer se čovjekovo biće nazire kao pozitivan rezultat suprotnosti koje ono samo zadobiva kada se ospoljuje i opredmećuje u svom nastojanju. Iščezavanje podvojenosti individualnosti i »društvene supstancijalnosti« kao lažnih opreka, odvija se dvojako: jednom kao proizvođenje drugih ljudi kao vlastite materijalne-životne predmetnosti (rađanje; »čovjek i fizički svoje postojanje zahvaljuje čovjeku« (RR, 285), a kako »jedno biće je za sebe samostalno tek onda kada stoji na vlastitim nogama, (. . .) kad svoje postojanje zahvaljuje sebi« onda čovjek jest moguć samo u pretpostavci totalnog, zajed-

ničkog s drugim bićima ispoljavanja života kao društvenih bića; ovime se daje naravno i druga strana: da u svom totalnom opredmećenju čovjek kao individuum živi suštinski, jer »kao *rodna svijest* potvrđuje svoj realni *društveni život*. . .« (RR, 278) Društveno ispoljavanje života jest pretpostavka i rezultat individualnog. Rodni život individuuma jest: individualno *ispoljavanje* rodne suštine. Povijest je ukupnost ovih ispoljavanja, ona čini rodni život svih individuuma, totalno prisvajanje ziblje, a zajedno s tim i suštinu društvenog života — »individue (. . .) fizički i duhovno, tvore *jedna drugu*« (NI, 36), dakle iz proizvodnje materijalnog života, kao »osnovnog uvjeta cijele historije« (RR, 372) u što ulazi i materijalna proizvodnja drugih bića, tj. rađanje, što se zajedno može nazvati stvaranjem prirodno-ljudske zbilje, izlazi i proizvodnja društvene zbilje — odnos u kojemu nalazimo individuume kako udruženim moćima proizvode *rodni život* koji više nije individuumima dat samo kao svijest o pripadnosti, nego kao *zbiljska revolucija*, što je istina novog materijalizma — komunizam, upravo pretvaranje rodne svijesti individuuma u njihov *rodni život*. Čovjek je samobit (SP, 111) i njegovo vlastito bivanje jest potpuno oslobođeno svakog po-bivanja, svake izvanjske svrhe, svake metafizičnosti; shvaćanje povijesti kao proizvodnje svih oblika čovjeka, kao njegova konačnoga i istinitoga etosa, kao »delatnosti čoveka koji ide za svojim svrhama« (SP, 112) jeste onda ozbiljenje teologije u smislu pridavanja čovjeku svih apsolutnih predikata. U ovome naziremo povijesno mišljenje kao ono koje ljudsko biće čini stvaraocem svekolike zbilje a time i vlastitog bitka; njegova egzistencija jest ispunjenje vlastite esencije, a esencija rezultat *čina*. Svaku moguću metafizičku supstancijalnost koja bi da čovjeka odredi po sebi, oklanja upravo ljudski *fiat* sebe i zbilje; metafizika kao građansko mišljenje podvojenog čovjeka nikada ne može doći do ovog rezultata već samo do teorijskog razriješenja u kojem je, kako to pokazuje povijest filozofije, nužna dikrepancija života i metafizikuma, prakse u golom smislu i hipertrofirane teorije koja se prikazuje jedinom mogućom praksom. Odnos je obratan: praksa kao dijalektika čovjeka i zbilje jest pravo mjesto teorije. Povijest se ovdje javlja u svom pravom značenju: čovjekovo ospoljavanje vlastite nužde u nužnost prirode, zbilje uopće — počovječenje zbilje, njeno ponovno, *radikalno* zasnivanje.

B. METAFIZIKA GRAĐANSKOG SVIJETA

Marxovo shvaćanje povijesti kao dijalektike čovjeka i zbilje koja se ogleda u čovjekovu ospoljavanju i ponovnom zadobivanju sebe — ali sada kao biće svekolikog bitka, misli se često da je prisutno samo u ranim spisima, koji se vremenski smještaju između »hegelijanske« (RDE), i »ekonomističko-historijsko-materijalističke« faze Marxovog filozofskog razvoja, od *Njemačko-francuskih godišnjaka* do *Bijede filozofije*. »Zreli« Marx pisac *Kapitala, Teorije o višku vrijednosti* itd., jest prema ovoj razdio-

bi već prevazišao svoje »mladenačke grijehe«, i tako sa spisima svojih poznijih godina, obračunavši sa svojom lošom savješću, došao do spoznaje apsolutne istine. To se obično potkrepljuje time što se biografski dokazuje kako se mladi Marx bavio ponajviše Hegelom (RR; KHFDP; većina mladenačkih spisa) pa i grčkom filozofijom (RDE; te mnogi i obilni pripremni radovi za disertaciju), da se potom upuštao u bitke s filozofijom samosvijesti (SP; NI; pa i EdPh) — njegova istraživanja nisu »dosizala stvarnost« — a tome Marxu se suprotstavlja »zreli« Marx, koji je »negdje oko 1848.« prešao na naučno ispitivanje »stvarnosti« (tj. političke ekonomije) što je onda rezultiralo koncepcijama koje se u sferi utjecaja »dogmatskog marksizma« nazivaju »apsolutnim istinama« (»gvozdenom logikom stvarnosti«). Mada u ovoj »kritičkoj podjeli« Marxova djela nipošto ne nedostaje zdrava razuma koji u svemu što se ne bavi fakticitetom vidi »nestvarno«, »apstraktno«, pače »idealističko« trabunjanje o »nepostojećim bićima«, ova podjela ipak ima nekog smisla no sasvim drugog od onog koji joj se pokušava pridati. Istina je da je Marxov interes za zasnivanje filozofije koja bi, kada bi se ozbiljila, bila komunizam, tj. već skiciran proces dijalektičkog očovječenja svijeta, ustupio mjesto istraživanju »stvarnosti«, bolje rečeno njenim ekonomsko-političkim podlogama, ali u tome ne vidimo prijelaz na područje istine, nego u sferu *lažnog bitka*, u »stvarnost« koja je građanski svijet, pri čemu nam onda Marxovo »istinito« iskazivanje ekonomsko-političkih osnova »stvarnosti« jest prava *istina građanskog svijeta*, a zapravo *laž čovjeka*, gdje *dijalektika* još nije očovječenje zbilje nego je zakonitost same »stvarnosti« građanskog svijeta, i koja bitno ostaje zatvorena za čovjekovo *osposobljavanje* kao *razrješenje*, već je svako ospoljavanje otuđenja, baš kao kod Hegela, pa se onda ljudsko ne vidi u ponovnom izlaženju van sebe i ponovnom zadobivanju vlastitog bića u zajednici sa svim bićima i svom zbiljom, nego se ljudsko vidi u apsolutnoj *privaciji*, povlačenju u sebe i svoju rodnu prošlost (ono što je već izboreno, goli život, što se ogleda kao životinjstvo). Dapače, Marxova misao historijskog materijalizma građanskog svijeta poništava čak i ovu privaciju, ništenje ljudskosti povlačenjem u sebe i svoju prošlost, i proklamira *potpunu zavisnost svijesti* (htijenja, volje, duha, društvenih odnosa, ispoljavanja svoje biti itd.) od oblika proizvodnje materijalnog života, robâ. Zbiljski subjekt povijesti građanskog svijeta Marx iskazuje upravo kao razvoj proizvodnih snaga koji uvjetuje sve odnose ljudi. Ako se u proizvodnji materijalnog života ljudi zbiva otuđenje onda se ono svakako zbiva i u društvenim odnosima. Marxovo stanovište da je ekonomsko otuđenje zbiljska osnova svekolikog otuđenja, da su religija, porodica, država, svijest, pa i filozofija kao racionalizacija teologije razni oblici privacije, otuđenja koja su *u osnovi* ekonomska i koja iz njega izlaze za određene ekonomske odnose nužnim načinom, jest demistifikacija svih metafizika, jest naime inauguracija materijalne metafizike ekonomije građanskog društva. Sve klasične

metafizike, uključujući ovamo i njemački idealizam, išle su za tim da zaobiđu pravu metafizičku relaciju čovjeka; apsolutnu zavisnost od oblika proizvodnih snaga i odnosa — i da je prikažu apstraktno, mitski, razriješenu ili nerazriješenu u odnosu na ljudski pobitak, pa je onda Hegelov preokret metafizike samo u tome što mišljenju daje atribut apsolutnog supstancijaliteta. Zbiljska metafizika, zbiljsko po-bivanje, zbiljska nesloboda čovjeka da kao samobitno biće ostvaruje svoju nuždu jest zemaljska — ona se sastoji u samosvrsi ekonomije. To je vječna metafizika kojoj su mitski oblici metafizike samo izrazi otuđene svijesti čovjeka. Već od prvih početaka historije građanskog svijeta, od grčkog polisa, traje ta ista metafizička supremacija proizvodnje robâ nad čovjekovim ispoljavanjem vlastite biti (usp. G, 387). Radi se samo o tome da je zavisnost čovjekova života od izvanjskih svrha bila u prošlosti građanskog svijeta prikrivena mnoštvom mitskih odnosa, pa zato nije ni čudo što se predstava klasične metafizičke zavisnosti čovjeka od noumenalnih sila, boga, »bitka«, materijalnosti itd. činila »prirodnijom« za objekte njene vlasti.

U kapitalizmu, kao ogoljelom obliku građanskog društva lišenom svake mitske ili mističke podloge, dogodilo se razaranje svih idiličnih odnosa, između čovjeka i čovjeka nije ostala »nikakva druga veza osim golog interesa, osim bezosjećajnog 'plaćanja u gotovu'« (MKP, 6). Tek je u kapitalističkom stadiju građanskog društva ekonomska metafizika čovjeka, ekonomsko određenje njegova pobitka, moglo biti uočeno kao pravo otuđenje, jer je tek u kapitalizmu došlo do čistog oblika ispoljavanja zbiljskih metafizičkih sila. Kapitalizam donosi novu situaciju: sve neekonomijsko, teorija, filozofija, društveni život itd. jesu prividi ukoliko su samostalni, »izdvojeni iz baze«; zato i opet dolazi do povlačenja čovjeka kod kuće pa mu se prema kapitalizmu prošli svijet, s kojeg nije bio zderan veo idile, čini višim i djetinje se razdoblje čovječanstva čini zrelim, a sva povijest odvođenje od zlatnog doba i njegov pad. U kapitalizmu se »potpuno razvijanje onog čovjekovog unutrašnjeg pričanja kao potpuno ispražnjenje (. . .) univerzalno opredmećenje kao totalno otuđenje, a rušenje svih određenih jednostranih svrha kao žrtvovanje samosvrhe nekoj potpuno izvanjskoj svrsi« (G, 387).

Marxova koncepcija metafizike građanskog društva polazi od materijalne proizvodnje baš kao i kod zasnivanja komunizma (=dijalektike=revolucije=povijesti) ali to ovdje nije proizvodnja »samog oblika općenja« (društvenog, rodnog života) već ima potpuno drugačiji smisao. Proizvodnja i rad u smislu građanskog svijeta (ovdje, kao i drugdje u ovom radu stojimo na stanovištu da se sva dosadašnja historija kretala u domeni građanskog svijeta i da su razne epohe [robovlasništvo itd.] samo različiti pojavni oblici građanskog svijeta od kojih je kapitalizam samo najeklatantniji primjer [cf GSS] jesu doista »svjesne životne djelatnosti čovjeka« ali ostaju samo sredstvo života a ne *rodni život* (RR, 251). Marx u poznatoj analizi (RR, 245—258)

pokazuje da takav otuđeni rad doista proizvodi čovjeka ali kao *robu*, »i to u razmjeru u kojem uopće proizvodi robu«, dakle potpuno, bez ikakove ograde (— to pogotovo važi za kapitalističku proizvodnju upravo u ovoj *robnoj proizvodnji čovjeka* kao potpunoj opreci pravnoj povijesti=samostvaranju čovjekova bitka, može se govoriti o tome da stvarna baza historije zaista jest materijalna proizvodnja. Međutim povijest građanskog svijeta sasvim je oprečna pravoj, zbiljskoj povijesti, komunizmu, jer 1. ona nije pravo čovjekovo opredmećenje kroz proizvode rada već u njoj ti proizvodi dobivaju samostalan život, postaju predmetni svijet koji je suprotstavljen čovjeku i nije ospoljenje njegove biti nego je jedna neljudska samosvrha koja i svog proizvođača uvlači u tok svog kauzaliteta i pretvara ga u robu; 2. u povijesti građanskog svijeta sam rad kao loša spoljašnost jest djelatnost kojom čovjek ne stvara društveni život nego samo omogućuje fizičku reprodukciju; 3. dolazi do podvajanja na »čovjeka« i »prirodu« kao nešto neprijateljsko, jedno drugom strano, pa onda povijest nije »nastajanje prirode za čovjeka« već podvajanje do potpunog otuđenja; 4. dolazi do izdvajanja individua i suprotstavljanja prema drugima — pa se među ljudima uspostavlja robni odnos kao univerzalna zamjena ljudskog odnosa eksploatacije, pri čemu onda iščezava mogućnost kapitalista da se u neljudskom odnosu bezdušne eksploatacije dobro osjeća, jer je i sam potpuno pao u zavisnost od robne proizvodnje. Marxova rana teza da rad pripada nekom drugom čovjeku izvan radnika (RR, 253) doživjela je u *Kapitalu* (K, 67—70) izmjenu u tom smislu što rad više ne pripada drugom čovjeku nego samim robama koje imaju svoju vlastitu zakonomjernost i svrsishodnost, pa je onda ekonomija samo nova racionalna teologija.

Ako se sada promotri historijski materijalizam kao metafizika građanskog društva, da naime odnosi proizvodnje određuju društvene odnose (EdPh, 110—111; NI, passim; SP, passim; G, itd.) izlazi da je razvoj proizvodnih snaga u smjeru sve *robnije* proizvodnje mijenjao u istom smjeru i proizvodne odnose, a društvene (*generatio aequivoca* i robni život) vodio u smjeru punog postvarenja i da je šta više ova zakonitost neumitna i potpuno nezavisna od volje ljudi — »opšti rezultat do kojeg sam došao (. . .) može se ovako formulisati: u društvenoj proizvodnji svoga života ljudi stupaju u određene, nužne odnose, nezavisne od njihove volje, odnose proizvodnje koji odgovaraju određenom stupnju razvitka njihovih materijalnih proizvodnih odnosa. (. . .) Način proizvodnje materijalnog života uslovljava proces socijalnog, političkog i duhovnog života uopće. . .« (PKPE, 8—9 i d., usp. OBLB, 224). Tako onda čovjekova samosvršna djelatnost mijenjanja zbilje u pravcu njena ponovnog zadobivanja nije *pokretačka sila povijesti*, već se kao takve javljaju od čovjeka nezavisne ekonomske kategorije kao »natpovijesne bitnosti« koja čovjeka guraju ponovno u metafizičku ovisnost, a povijest pretvaraju u svrhovito napredovanje proizvodnih snaga i tome odgovarajućih društvenih odnosa prema cilju koji je za ljudsku

zajednicu zagroban i u vremenskom i u ontološko-antropološkom značenju. Zato se svi svjetsko-povijesni događaji čine samo kao *smetenost* ljudi u njihovoj zbiljskoj dijalektičkoj djelatnosti — a revolucije, tj. mijene proizvodnih, društvenih odnosa, ne izrazi mijenjanja već povinovanja zahtjevima nezaustavljivog hoda napretka proizvodnih snaga tj. puta prema kapitalu kao univerzalnom metafizikumu, *ens realissimum*-u (usp. G, 438). Tu se postvarenje očituje kao otuđenje od totaliteta, ali ne od nekog apsoluta izvan čovjeka bez obzira na »komunističku« vrijednost (logični put u besklasno društvo ili *tendencije povijesti* — kao ublaženje njene *zakonitosti*, što je zapravo bitno isto), već kao potpuno otuđenje od dijalektike kao ispoljenja svoje biti i samostvaranja vlastitog bitka. Građanski svijet se onda misli kao *radni*, dakle ne-povijesni, ne-revolucionarni, i ukoliko u njemu i ima povijesti i revolucije to su samo kretanja robnog svijeta, njegove unutarnje dijalektike, a učestvovanje ljudi u tome svodi se na Hegelov odnos *lukavstva uma*, tj. lažnog bitka kao pričina pravog, na podvođenje svoje samosvrhe jednoj goloj vanjskoj svrsi (G, 387). U okviru građanskog svijeta, koji se prihvaća kao *zbilja*, kao prirodni oblik povijesti i njen kraj, razvija se pravi metafizički život, kao potpuno *kapitalističko* djelovanje čovjeka koji je još samo *fenomen ekonomije*. Zakoni kapitala i prirode, kao vječni noumenon, jer se otuđenim radom priroda zadobiva u otuđenom obliku, tvore metafizičku podlogu građanskog svijeta. Građanski svijet je ostvarenjem židovstva proizveo baš u kapitalizmu, kao onom obliku metafizike ekonomije koji je slobodan od svih nestvarnih elemenata, svoje doista »prirodno stanje«. Građanski svijet u djelatnosti čovjeka, radu, stvara robu i robu-čovjeka, u zadovoljenju potreba vidi samo stimulans robne proizvodnje ,a nikako ne predmetnost čovjeka kao njegovu suštinsku potrebu, u odnosu privatnog vlasništva vidi zadobivanje predmeta, iako se radi o zadobivanju čovjeka od strane samih predmeta, a u novcu, kao *otjelovljenju* apsolutnog bića, kapitala, vidi koncentriranu stvaralačku snagu — *fiat* bilo kojeg bića, Roba, privatno vlasništvo, podjela rada, novac i kretanje kapitala čine metafizičko određenje svih bića i svako biće jest samo ako je na način kapitala. Tako se Marxova koncepcija historijskog materijalizma, shvaćena kao metafizika građanskog društva iskazuje kao kritičko metafizičko mišljenje, kao metafizika lažnog bitka (VA, 54) i bića čije istinsko određenje još ne opstoji, kao *ironija metafizike*.

5.

Osnovno pitanje glasi: Da li je moguće da se razvitkom građanskog svijeta prispije u pravu povijest? Ili: da li je uopće moguće da se građanski svijet dokine, ako se njegovim razvitkom jača upravo metafizički sustav i metafizičke sile se sve više i više osamostaljuju kao samosvrhoviti artificijelni noumenon? Ili: može li usavršavanje proizvodnje roba i robo-čovjeka dovesti do negacije robe i odnosa koje ono izaziva?

Drugim riječima, može li politička revolucija, odstranjivanje kapitalističkih odnosa dovesti do ukidanja metafizičkih osnova građanskog svijeta? Kako je moguć obrat iz metafizike građanskog društva upravu povijest i apsolutno ne-pobivanje čovjeka? Položaj proletarijata, kao klase koja bi taj obrat trebala izvesti prema Marxovoj metafizici građanskog društva, potpuno je određen proizvodnim odnosima, tj. robnim odnosom i postvarenjem. Proletarijat bi trebalo da se istrgne iz kruga zavisnosti svojeg pobivanja od izvanjskih svrha. Međutim, razvoj proizvodnih snaga ide upravo u smjeru samopotvrđivanja tih svrha i općoj instalaciji kauzaliteta kapitala pa se onda i svijest proletarijata prema metafizičkom konceptu historijskog materijalizma razvija u paralelnom pravcu. Kapitalisti i proleteri u razvijenom kapitalizmu (konzumnom društvu) dijele zajedničku sudbinu. Kod potonjih iščezava materijalna bijeda i sve se više osjećaju dobro u svom otuđenju tako da kapitalistička svijest razvitkom proizvodnih snaga prelazi polako i na proletere koji u svom otuđenju, što se ne manifestira više kao golo izrabljivanje, već kao *složena ekonomsko-metafizička zavisnost*, (umjetne potrebe, konzumna histerija itd.) svoje sve veće oneljuđenje, koje se gomila u vlasništvu nad predmetima (kao što je to za kapitaliste vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju), doživljavaju kao »*svoju moć* i posjeduju u njemu *privid* ljudske egzistencije (Marx o klasnoj svijesti kapitalista; SP, 37). Obje klase bivaju u svom oneljuđenju izjednačene i one se u tom otuđenju osjećaju dobro i drže da je upravo nesputani razvitak proizvodnih snaga garancija slobode. U čemu se onda može nazrijeti prijelomni trenutak u kojem će doista »postvarenja početi predavati svoju moć čovjeku«? (PIKS, 134) Nije li proletarijat propustio da općom revolucijom privede djelu ozbiljenje filozofije u onom trenutku građanskog društva kada sâm još nije bio apsolutno zavisan od razvoja metafizičkih sila, tj. kada ga je različitost vlastita položaja od položaja njegove antagonističke klase silila da mu svijest bude bitno različita i da u građanskom svijetu i kapitalizmu ne vidi »prirodni oblik« proizvodnih i drudruštvenih odnosa nego zapreku ispoljavanju općečovječanske biti i samostvaranju vlastita bitka? Nije li se revolucionarnost proletarijata izmijenila u smjeru *legalne svijesti?* I još: da li je političko-ekonomska likvidacija kapitalizma istovremeno i likvidacija građanskog svijeta? Problem očito nije u kapitalističkom svijetu i njegovoj »reakcionarnoj« (zakašnjeloj) poziciji u svjetskoj povijesti, već je problem u metafizičkom, građanskom svijetu i njegovoj zbiljskoj likvidaciji što onda i jest prava destrukcija metafizike. Prava revolucija i pravo ništenje građanskog svijeta nije u političko-ekonomskom prevratu, već u rađanju prave povijesti kao svjesnog djela ljudi koje se ne zbiva kao otuđeni rad (ili otuđena revolucija) nego kao samonastajanje ljudi u društvenom životu ponovno (ili prvi puta) zadobivene svekolike zbilje. Promjena mora biti toliko radikalna da stvori potpuno nove i drugačije ljude i nov i drugačiji svijet — »ljud-

ska osjetila za ljudski svijet« (RR, 280) — u kojem povijest više nije smetenost života i revolucija nije samo izmjena oblika diktature već ukidanje svake diktature osim jedne: nužde čovjeka kao rodnog bića. Marx zato takovu povijest (komunizam) i nije nazvao prispjelošću već uvijek »*pokretom* koji ukida sadašnje stanje«. Komunizam uzet upravo kao *stvaranje komunizma* jest prava permanentna revolucija zbilje — konstantno ništenje svake privacije. Komunizam kao povijest čovjeka nije ni ideal niti stanje već je upravo izraz *svjetsko-povijesnog postojanja individua* koje čineći sebe stvaraju i svijet u cjelini, i ništa do kraja sve građansko (proizvodnju, klase, podjelu rada, kapital, novac), pri čemu građanska podjela prirode, čovjeka i mišljenja dolazi do bitno novog međusobnog odnosa: do identiteta u očovječenoj zbilji.

LITERATURA

RDE Marx, K. H.: **Razlika između Demokritove i Epikurove filozofije prirode** (1841), prev. B. Živojinović, Bgd, 1963.

KHFDP Marx, K: **Kritika Hegelove filozofije državnog prava** (1843); prev. Lj. Tadić; u: Marx—Engels: Dela, tom 3, Beograd, 1971.

RR Marx, K. — Engels F.: **Rani radovi** (1843—46); prev. S. Bošnjak, Zagreb, 1967.

SP Engels, F. — Marx K.: **Sveta porodica** (1845); prev. S. Ristić, Bgd, 1964.

NI Marx, K. — Engels F.: **Nemačka ideologija** (1845—46), tom 1, prev. D. Nedeljković, Bgd, 1964.

EPh Marx, K.: **Das Elend der Philosophie** (1847). Deutsch von E. Bernstein u. K. Kautsky, Dietz, Berlin, 1971.

MKP Marx, K. — Engels, F.: **Manifest Komunističke partije** (1848), prev. M. Pijade, Zagreb, 1947.

OBLB Marx, K.: **Osamnaesti brumaire Louisa Bonapartea.** (1852). U: Marx — Engels: Izabrana dela, tom I, Beograd, 1949.

G Marx, K: **Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie.** Rohentwurf. (1859). Moskau 1939—414.

PKPE Marx, K.: **Prilog kritici političke ekonomije** (1859). Prev. M. Pijade i dr. Bgd. 1969.

K Marx, K.: **Kapital.** Prevod M. Pijade i dr., Beograd, 1971.

LF Engels, F.: **Ludwig Feuerbach i kraj klasične nemačke filozofije.** s. l., 1947.

DP Engels, F.: **Dijalektika prirode.** Prev. I. Erlih i dr., Bgd, 1970.

KdRV Kant, I.: **Kritik der reinen Vernunft.** Stuttgart, 1973.

KdPV Kant, I.: **Kritik der praktischen Vernunft.** Stuttgart, 1970.

L Hegel, G. W. F.: **Logik,** I; F. Mainer, Hamburg, 1971.

EphW Hegel, G. W. F.: **Enzyklopädie** 1830. Hamburg, 1959.

GPhR Hegel, G. W. F.: **Grundlinien der Philosophie des Rechts.** Hamburg, 1967.

PhG Hegel; G. W. F.: **Philosophie der Geschichte.** Leipzig, 1907.

VA Despot, B.: **Vidokrug apsoluta,** Zagreb, 1972.

PIKS Lukács, G.: **Povijest i klasna svijest,** prev. M. Kangrga i dr., Zgb, 1970.

MARKSOV POJAM REVOLUCIJE

Lino Veljak

Zagreb

UVOD

Svrha je ovog teksta pokazati da — ukoliko središnji pojam Marxove misli, pojam revolucije, hoćemo pomišljati na doista marksovski način, a to onda znači teorijsko = praktično promišljanje revolucije koja to uistinu jest — moramo revoluciju misliti u njezinoj radikalnoj utemeljenosti: povijesnom negativitetu.

A) NEGATIVITET

Dvojaki je karakter negativiteta. To je nihilističko Ništa, ali i revolucionarno Ne.

1.

Nihilističko Ništa — Ovdje, dakako, nije mjesto za eksplikaciju svih mogućih ontologijskih određenja pojma Ničega, kakva su se ona već javljala u povijesti filozofije. Nije, dakle, svrsi teksta primjereno problematizirati ni elejski princip da bitak jest, a nebitak nije; isto tako ne Demokritovo određenje nebitka (praznog prostora) kao uvjeta za promjenu bitka; niti Platonov, pa i u ekstremnije-eksplicitnijem obliku Plotinovo utemeljenje metafizički-tamnog Ništa u materiji kao bezdanu zla; niti Aristotelovo uvođenje kategorije mogućnosti kao novog obzora mišljenja negacije. Naime, negativitet nas interesira kao povijesni negativitet, te u tom sklopu nihilističko Ništa isključivo kao moment, dio povijesti.

Kod Hegela se ova nihilistička strana negativiteta promišlja u tzv. »nerješivim proturječjima«, gdje na neki način uništenje postaje samosvrhom; peloponeski rat ili tridesetgodišnji rat su

takva nerješiva proturječja, koja iz niskosti ili kukavičluka proizvode samu nihilističku nevolju. Za razliku od onakvog »rada onog negativnog« koji je u funkciji povijesti kao napredovanja k slobodi, pa je, prema tomu, neophodan, u samosvrhovitosti destrukcije prepoznaje se njenim temeljem zapravo odsutnost povijesti, u besperspektivnost datosti zatvoreno kretanje povijesno mrtvog svijeta. Interpretirajući ovaj Hegelov pojam nerješivog protuslovlja iz »Enciklopedije filozofijskih znanosti« mogli bismo reći da je on na iznimno transparentni način živ danas u kontrarevolucionarnom nasilju: očuvanje povijesno mrtvog načina proizvodnje života, dakle — Ničega, predstavlja opravdanje za nihilističku destrukciju. Tu je nihilizam na djelu u svojoj punoći besmisla.

Ono mjesto koje u Hegela ima samosvrha uništenja, kod Marxa zauzima samoobnavljanje Kapitala, dakle, zapravo, samosvrha proizvodnje dobara. Nihilističko je Ništa tu identificirano s općim zakonom i temeljem građanskog svijeta — s Kapitalom; time je građanski svijet u svojoj biti nešto nihilističko. Otuđeni rad, vlasništvo, itd. — a sve su to tek modifikacije i izrazi općeg zakona građanskog svijeta, tj. Kapitala — iskazuju tu nihilističku bit postvarujući čovjeka, čime se čovjeku onemogućuje prisvajanje vlastite društvene, tj. ljudske biti. Čovjek bez svoje biti — otuđeni čovjek — jest negacija sebe samog, negacija vlastite ljudske mogućnosti. U službi autoreprodukcije kapitala, koji je onaj najdublji korijen svekolikog onečovječenja i postvarenja, Ništa samo, čovjek sebe svodi na nužno samorazaranje vlastite mogućnosti da doista bude čovjek i tako od sebe čini ništavno, besciljno i besmisleno biće. Ujedno se um građanskog svijeta, svijeta koji je u svojim bitnim tokovima, u svojem najzbiljskijem kretanju upravo samoobnavljanje Ničega, spoznajom ovakvog gotovo beznadnog stanja čovjeka unutar toga svog svijeta, iskazuje kao neumstven, jer se jedna presudna karika u lancu iskazala kao puka fikcija.[1] Um se samoobnavljanja kapitala, odatle, iskazuje kao ne-um sa stajališta ljudskog uma. Građanski um, dakle, biva prokazan kao zakonitost radikalnog nihilizma koji hoće sebe samoga.

2.

Revolucionarno Ne — U takvoj bitno i nužno neljudskoj situaciji Hegelov princip negativiteta kao ontologijskog karaktera zbilje dobiva u Marxa lik mogućnosti razrješenja nerazrješivog proturječja, koje je tu samosvrhovitost kapitala i time nužna otuđenost čovjeka. Negativitet se ne uspostavlja više samo u formi nihilističkog Ništa, već i kao revolucionarno Ne nihilizmu građanskog svijeta.

---

1) Čovjek je u građanskom svijetu određen i u ideologijskim eksplikacijama građanskog svijeta svagda potvrđivan kao subjekt i cilj tog svijeta.

Hegelovo određenje istine kao cjeline koja mora biti prisutna u svakom pojedinom momentu, tako da je istina jedne cjeline ništena ukoliko se bilo koji moment te cjeline ne može povezati s procesom uma, omogućuje Marxu da odsutnost zbilje uma očigledno pokaže na onom segmentu građanskog društva kod kojeg je u najvećoj mjeri izražena negacija ljudskih mogućnosti: na radničkoj klasi. No, ne radi se o tome da bi radnička klasa bila taj moment nepodudarnosti s umom u inače podudarnoj cjelini, tj. društvenom totalitetu. Takav pristup, konačno, ne bi bio u skladu ni s Hegelovom odredbom istine, koja ima prvenstveno metodologijski značaj: time što je jedan moment cjeline neumstven, podudarnost i zbiljnost kompletnog ostatka te cjeline iskazuje se kao privid. To onda znači da je stanje radničke klase u građanskom društvu samo izraz apsolutnog nihilizma građanskog društva kao takvog, a nipošto ne kriterij umnosti građanskog društva.

S radničkom klasom stvari stoje tako da je ona od svih momenata građanskog društva u najvećoj mjeri izraz njegovog nihilizma, zato što je u njoj čovjek u najvećoj i najočiglednijoj mjeri otuđeno, prezreno, poniženo, onečovječeno biće. I upravo stoga, revolucionarno. Ne kao negacija negativiteta građanskog svijeta u njoj će naći svoje utemeljenje. U proletarijatu dobiva građanski svijet unutar sebe nerazdvojivo smještenu radikalnu negaciju vlastitih temelja, nerazdvojivu jer proletarijat kao proletarijat opstoji isključivo u građanskom društvu.[2] Da je ta negacija usmjerena na destrukciju kapitala kao općeg zakona i najdubljeg temelja građanskog svijeta, jedva je potrebno posebno napominjati. No, da ta destrukcija nema za cilj samo nekakvu promjenu načina proizvodnje dobara, nego promjenu načina proizvodnje života, promjenu koja ima za cilj slobodnog pojedinca, potrebno je možda ipak podsjetiti, već i da bi se shvatila bit ove radikalne negacije.

Ova negacija koja leži u samoj zbilji je za Marxa, kao uostalom, i za Hegela pokretačko i stvaralačko načelo. Čovjekova društvena praksa uspostavlja negativitet kao Ništa nihilizma. Čovjek je tvorac kapitala, unatoč tome, ili, bolje baš zato što je ovaj apsolutni zakon onečovječenog ljudskog svijeta. Ali čovjek je ujedno i onaj čija društvena praksa utjelovljuje negaciju negativiteta. To je mogućnost čovjeka da bude nosilac revolucionarne negacije građanskog svijeta. Ova negacija nije, barem ne po Marxu, nešto unutar one koncepcije povijesti po kojoj bi povi jest nalazila svoj uzor u metafizičkom procesu bitka, zatvoren opći intologijski proces. Ali, drugim riječima, negacija nihilizma građanskog svajeta jest u svojoj mogućnosti radikalna — svrha destrukcije starog kapitala nije uspostavljenje novog kapi-

---

2) Ovdje nema mogućnosti ozbiljnijeg ulaženja u pitanje odnosa pojmova »radnička klasa« — »proletarijat«, te ćemo se — uz napomenu da se nipošto ne radi o puko terminologijskoj distinkciji — zadovoljiti definicijom proletarijata kao klasno svjesnog radništva, klase za sebe.

tala, starih lanaca — novi okovi, već ukidanje svakog kapitala i svih mogućih okova; uopćeno: objekt destrukcije je nihilističko Ništa kao takvo, i to je onda jednokratni — što, dakako, ne znači i jednodnevni ili kratkoročni — proces uspostavljanja ljudskog svijeta. Negativnost je zbilje za Marxa povijesni uvjet koji se ne može hipostazirati ako neko metafizičko stanje, već pripada posljednjoj fazi pretpovijesti čovječanstva, građanskome svijetu.

3.

Dijalektika negativiteta — Radikalni je nihilizam građanskog svijeta mogućnost revolucionarne negacije. Povijesna dijalektika je, dakle, dijalektika negativiteta. Dato stanje je negativno (u nihilističkom smislu riječi), a taj negativitet može biti dokinut oslobađanjem mogućnosti koja je u njemu: mogućnosti revolucionarne negacije, dakle negacije negativiteta. Negacija negacije vrsi se rušenjem temelja postojećeg, građanskog svijeta i uspostavljanjem radikalno novog poretka stvari. Nihilizam građanskog svijeta i revolucionarna negacija tog istog svijeta dva su različita momenta istog povijesnog procesa, obuhvaćena ljudskim povijesnim djelovanjem. Revolucionarni novum je istina destruktivnog svijeta, no upravo stoga se istina ne razvija postojano, automatski iz ranijeg stanja. Istina se može ozbiljiti tek autonomnim činom čovjeka, koji će brisati cjelinu opstojećeg nihilizma.

B) REVOLUCIJA

Radikalna negacija biti i temelja građanskog svijeta može biti samo po čovjeku i samo kroz čovjeka. Drugim riječima, nužni uvjet radikalne negacije građanskog svijeta jest to da čovjek bude subjekt i objekt revolucije.

1.

Proletarijat — Jedna Marxova misao glasi: »Ako proletarijat objavljuje razrješenje dosadašnjeg svjetskog pokreta, onda on time izriče samo tajnu svog vlastitog opstanka, jer je on faktičko razrješenje tog svjetskog poretka«. Ovdje nije izrečeno ništa drugo, do li konstatacija o radikalno-negativnom karakteru proletarijata, koji ovome omogućuje da ukidajući sebe ukida građanski svijet kao takav. Uvjet zbiljnosti revolucionarne negacije koje nosilac jest proletarijat (a koja, s druge strane, konstituira amorfnu masu u proletarijat) — na isti način i po istome principu po komu uvjet radikalne negacije građanskog svijeta predstavlja identifikacija subjekta i objekta revolucije u čovjeku — jest identitet subjekta i objekta proleterske spoznaje. Osvješćivanje amorfne mase konstituira ovu u proletarijat,

spoznajom sebe samoga, dakle spoznajom, proletarijat postaje radikalnom negacijom građanskog svijeta. Tome nije jedini razlog spoznaja vlastite klasne ugnjetenosti; bilo bi prejednostavno apsolvirano ovo ključno pitanje takvom metodologijom mišljenja (koja je, zapravo, izraz sociologizirane svijesti). Radi se o nečem mnogo dubljem: Samospoznaja proletarijata je istovremeno adekvatna spoznaja cjeline društva. Da, proleterijat spoznaje vlastitu klasnu ugnjetenost, ali i više od toga: Spoznaje svoju ljudsku ugnjetenost, pri čemu se onda subjekt ugnjetavanja ne može sociologijski, politekonomijski itd. smjestiti u povijesno suprotstavljenu klasu, već se taj subjekt prepoznaje u kapitalu kao općem zakonu i bitku (onome po čemu sve što opstoji jest) građanskog svijeta. Kad bi se radilo o spoznaji pukog klasnog ugnjetavanja, tada bi rješenje bilo izmjena klase na vlasti, ali ne i rušenja svjetskog poretka, destrukcija građanskog svijeta u najdubljim njegovim korijenima.[3]

Spoznajući svoju ljudsku ugnjetenost, otuđenost, nemogućnost ozbiljenja vlastitih najviših mogućnosti, proletarijat ujedno spoznaje građanski svijet kao cjelinu utemeljenu na odsutnosti mogućnosti ljudskog, neotuđenog, autentičnog života, nemogućnosti uspostavljanja ljudske egzistencije kao zbiljnosti (živog jedinstva s čovjekom biti, koja ovdje jest zajedništvo: identitet općih i pojedinačnih interesa u generičkom čovjeku kao zbiljskom čovjeku). Stoga interes proletarijata: ukidanje ljudske, kako materijalne, tako i duhovne ugnjetenosti, jest interes čovjeka kao generičkog bića; sljedstveno, istinski interes svakog pojedinog čovjeka građanskog društva. Proletarijat, koji je nosilac ove spoznaje, identične sa spoznajom totaliteta društvenog bitka, u najvećem je stupnju odvojen od vlastitih ljudskih mogućnosti. Neljudski karakter građanskog svijeta u najvećoj je mjeri izražen u njemu, i upravo taj najdublji ponor neljudskosti u kojemu se proleter nalazi, omogućuje mu da bude radikalna negacija nihilizma u komu je posve i bez ostatka utopljen. To je objašnjenje za Marxove riječi iz »Komunističkog manifesta«: »Proleteri nemaju što izgubiti osim svojih okova«.

Paradoksalno sa stajališta tzv. zdravog razuma, ali istinito kad god se radi o tomu da je revolucionarna uloga proletarijata na povijesnom djelu: Proletarijat, koji je od svoje ljudskosti u najvećoj mogućoj mjeri otuđen, bori se za prave interese i svih pripadnika građanske klase umjesto (dapače, redovito protiv) nje; naravski, za ljudske interese, koji su zajednički svim pojedincima. Ono što je tu paradoksalno jest činjenica manjeg stupnja otuđenosti pripadnika povlaštenih društvenih slojeva — no, ustvrdili bismo da, barem u naše vrijeme, predstavlja nedopustivo navlačenje pitanje zbiljskog stupnja otuđenja; ra-

3) Historijski bi se lako moglo verificirati, barem na fenomenalnom planu, bez ulaženja u kompleksniju analizu, da se ponegdje doista tek o tome radilo; a time se i »izmjena klase na vlasti« nužno ispostavlja kao ostajanje unutar obzora klasnog društva.

dije bismo govorili o stupnju očevidnosti tog otuđenja s obzirom na oblike očitovanja. Svaki je pojedinac u građanskome svijetu podjednako u službi kapitala, bez obzira na svoju individualnu moć (koja je, ukoliko je unutar okvira građanskog svijeta, moć boljeg služenja interesima apstraktnog kapitala) i bez obzira na socijalnoekonomski položaj; to što za onoga pojedinca koji nije u stanju zadovoljavati ni svoje elementarne potrebe to nije svejedno, za ovu je konstataciju posve indiferentno, što nije slučaj i s pitanjem odnosa između socijalno-ekonomskog položaja pojedinca i vjerojatnosti njegova osvještenja u smislu proleterske samospoznaje.

Dakle, proletarijat je subjekt = objekt samospoznaje svoga negativiteta u dvojakom smislu ovog pojma.[4] Ova samospoznaja — ukoliko je doista adekvatna, tj. konstitutivna, kojom proletarijat sebe konstituira u proletarijat — bez prijelaza vodi praksi destruiranja građanskog svijeta. Upotreba termina »bez prijelaza« ne znači da pojava proletarijata na svjetsko-povijesnoj sceni nužno uvjetuje neodložnu propast građanskog svijeta, već samo to da proletarijat jest revolucionaran po tome što jest proletarijat. Ili, bolje, obrnuto: Proletarijat jest po tomu ili time što je nosilac revolucionarne prakse, koju, zajedno s Marxom možemo označiti terminom »klasna borba«, isključujući pri tome iz opsega tog pojma sindikalističke i tome slične derivate, surogate i falsifikate istinske klasne borbe.

2.

Subjekt i objekt revolucije — Subjekt i objekt radikalne negacije građanskog svijeta, rečeno je, ujedinjeni su u čovjeku. No, iz prethodnog je vidljivo da pojam čovjeka kao nosioca revolucije ne može biti mišljen u apstraktno-humanitarnoj verziji. Ne čovjek naprosto, nego povijesni čovjek, čovjek određenog vremena i prostora i svega što uz to ide; ne čovjek naprosto, već čovjek-proleter.

Iz ovoga proizlazi nemogućnost identiteta subjekta i objekta revolucije, u smislu povijesnog konkretuma tog identiteta. U ime i za čovjeka kao takvog, revolucionarni je subjekt određeni povijesni tip čovjeka: proletarijat. Naime, tu se radi o tome da osloboditeljsku ulogu u odnosu na čovječanstvo, ulogu destrukcije faktičkog oblika ljudskog svijeta, neljudskog u svojoj biti i utemeljenog na otuđenom i povampirenom produktu čovjeka — kapitalu, destrukcije koja ima za cilj oslobođenje mogućnosti doista ljudskog svijeta, preuzima na sebe jedan određeni dio čovječanstva. Taj se dio čovječanstva, proletarijat, identificira s čovječanstvom uopće, ali u zbiljskim interesima, ukidajući svo-

4) Pitanje prijelaza samospoznaje svoga nihilističkog karaktera u spoznaju svog revolucionarnog karaktera zahtijeva posebnu pažnju.

je »posebne« interese u korist općeljudskih. Što je tomu razlog, vidljivo je iz ranije date definicije proletarijata. Samospoznaja kao adekvatna spoznaja cjeline čovječanstva, »dovodi« proletarijat u »povlašteni« položaj. Iz najdubljeg otuđenja, u proletarijat konstituirana masa dolazi do neophodnosti preuzimanja uloge čovječanstva koje se oslobađa. Proletarijat je, drugim riječima, povijesno čovječanstvo, proleter je povijesni čovjek. »Ostatak« čovječanstva nema povijesti, jer je odsutna povijesna mogućnost odsutna je i budućnost: Ukopanost u nihilizam proletarijatom povijesno mrtvog svijeta. To, dakako, ništa ne implicira po mogućnost izlaženja iz takvoga vanpovijesnog stanja za bilo kojeg pojedinca iz neproleterskog dijela čovječanstva.

Slijedi da se nemogućnost identiteta subjekta i objekta revolucije iskazuje lažnom: Subjekt i objekt revolucije je čovjek, ali ne faktički čovjek, ne čovjek po definiciji pozitivnih antropologijskih znanosti, već čovjek po određenju svoje mogućnosti doista ljudskoga. Utoliko proletarijat, kao onaj dio čovječanstva koji jedini (jer po tome uopće i jest) ostvaruje mogućnost samopromjene i promjene ljudskog svijeta, dakle koji jedini jest čovječanstvo ne kao zbir svih živih, mrtvih i mogućih razumnih (?) dvonožaca, nego u naznačenom smislu ljudskoga, ne samo da predstavlja čovječanstvo, ne samo da je djelomičnost čovjeka, već — u ovom, a to onda znači povijesno jedino relevantnom značenju — uistinu jest čovječanstvo, čitavo čovječanstvo kao povijesno, dakle i zbiljsko. Razlika subjekta i objekta revolucija ima dakle, tek formalno-logičko opravdanje i sadržajno je ona neodrživa i kao takva bi se morala odbaciti da nije često predmet nesporazuma.[5]

3.

Revolucionarnost — Radikalna destrukcija građanskog svijeta, koje je nosilac proletarijat kao zbiljsko čovječanstvo, na djelu je pojavom proletarijata na svjetsko-povijesnoj pozornici. Konstituirajući se samospoznajom = spoznajom totaliteta, proletarijat započinje to rušenje, u protivnome se ne može govoriti o proletarijatu; rušenje, međutim, koje ne ovisi tek o htijenju proletarijata, nego i o čitavom nizu tzv. determinanti vremena i prostora, od brojnosti, snage, itd. proletarijata pa do stupnja konkretne moći autoreprodukcije kapitala, ili — što je isto — funkcioniranja starog načina proizvodnje života, građanskog svijeta. Uništenje građanskog svijeta ovili i o njemu samome — čak, u kontekstu mogućnosti autoreprodukcije kapitala, o izlučivanju proletarijata kao živuće negacije tog svijeta, a koje je izlučivanje

5) Diskusije o revolucionarnom subjektu ili o proleterskoj avangardi, npr. danas često predstavljaju primjere različitih neprincipijelnih, a rečenima apsolviranih nesporazuma.

produkt samoga građanskog svijeta (no, to je tema za posebnu diskusiju). Ne radi se, dakle o proleterskom voluntarizmu kao nečemu odlučujućem po trajanje ili propast građanskog svijeta. Povijest nije jednoznačni proces.

No, radi se i o volji. I to o volji kao nerazdvojivome momentu proletarijata. Spoznaja o neljudskom karakteru opstojećega, analitičkim procesom raščlanjena na samospoznaju vlastite otuđenosti i spoznaju o nihilističkom karakteru građanskog svijeta, kao konstituanta proletarijata u sebi nosi i volju da se građanski svijet, neljudski, uništavan po temelju svijet, razori i zamijeni novim, ljudskim ustrojstvom života. Ovo revolucionarno htijenje proleterska konstituanta nužno sadrži, ukoliko nije rezignantna »spoznaja« o nemoći čovjeka u »pokvarenome i zlom svijetu« ili štogod sličnoga, tj. ukoliko nije nešto proleterski neutemeljujuće. Tek kada je kao rezultat osvješćujuće spoznaje prisutna ova volja, može se govoriti o proletarijatu, jer se tek tada nadaje mogućnost revolucije.

Spoj pojedinačnih ljudskih volja u jedinstvenu, proletersku, tj. čovječansku volju, čime se proletarijat kao snaga javlja u povijesti, usmjeren je k cilju, koji je negacija negacije, afirmacija ljudskoga. Ozbiljenje cilja determinirano je ciljem samim, tj. onim što je kao cilj određeno, a to ne može biti ništa proizvoljno, budući da proleterska svijest, pa odatle i proletarijat, nisu sve što samovoljno misli ili hoće da to bude, nego samo ono što odgovara čvrsto zadanim kriterijima: unutrašnjoj logici same stvari. Ne radi se, međutim, još jednom valja naglasiti, o bilo kakvoj vrsti samovolje u određivanju cilja, jer cilj može biti jedino ljudska zajednica, a način njenog dosizanja ovisi bitno i o okolnostima (to je ono što smo skraćeno označili kao vrijeme i prostor).

Odatle proizlazi da proleterska volja za izmjenom svijeta ne može biti puki povijesni voluntarizam, već da je ona volja za ozbiljenjem zadanog cilja na maksimalno moguće kvalitetan način (po čemu pojam kvalitete označava čitav niz osobina, kao npr. efikasnost, podređenih osnovnoj determinanti — cilju, i usklađenih s njime). Nikakva subjektivna želja, ma koliko na predna, humana, itd. ne može stoga biti smatrana revolucionarnim htijenjem, ukoliko to nije volja da se građanski svijet destuira na najbolji mogući način, svagdje i uvijek, ali ne destrukcije same radi, već radi apsolutne destrukcije apsolutnog nihilizma. Revolucionarnost nije raspoloženje psihički određeno i odredivo, već je to praksa revolucionarnog čina koji je u službi totalne revolucije.

4.

Utopijski temelj revolucije — Pitanje koje se na ovome mjestu neumitno postavlja, može se formulirati i ovako: Nije li revolucionarno htijenje za apsolutnom destrukcijom nihilizma gra-

đanskog svijeta tek subjektivistički voluntarizam, i pored svih prethodnih ograda spram voluntarizma? Nisu li takozvani nihilizam građanskog svijeta, takozvana nehumanost toga istog svijeta, itd. zapravo nužni temelj ljudskog svijeta uopće, pa je, stoga, destrukcija građanskog svijeta moguće jedino u obliku uništenja ljudskog svijeta i čovječanstva?

To je pitanje koje duboko zadire u samu srž stvari, i o odgovoru na njega odlučno ovisi ne samo koncepcija povijesti, shvaćanje čovjeka i tomu slično, već — iz ovoga što je netom naznačeno — i izvedeno mišljenje revolucije. Prihvaćanje statičke koncepcije povijesti nužno za sobom povlači i takvo shvaćanje povijesnog negativiteta (u oba modusa) po komu je ovaj nerazdvojni moment cjeline, koja se idealno pomiruje u mišljenju. Dakako, pretpostavka za ovakvo izvođenje je uočavanje negativiteta kao povijesno prisutnoga, pri čemu otvorenim ostaje pitanje može li se u takvoj statičkoj koncepciji povijesti (gdje u pravom smislu te riječi povijesti ni nema) pitanje negativiteta i postaviti u drugačijem obliku nego kao pitanje o iskonskoj ljudskoj pokvarenosti u svim mogućim varijantama, što onda implicira sasvim određeni praktičko-povijesni odgovor: afirmaciju nihilističke strane negativiteta kao nužne, i prokazivanje revolucionarne strane negativiteta kao zla na djelu; time se povijesnu pojavu revolucionarnog htijenja određuje kao opravdanje za nihilistički karakter opstojećega. Statička se koncepcija povijesti češće, međutim, izražava u obliku jednostavne i dobro nam znane rezignacije: Dobro, to ne valja, ali tu se ništa ne može promijeniti; nemoguće je nešto bitno novo, nekakav posve drugačiji poredak stvari i neko još neviđeno utemeljenje svijeta.

Obje spomenute varijante statičke povijesti ne vode računa o nečemu što ih u principu ruši, a to je transmetafizički mišljen pojam mogućnosti kao ono na čemu je povijest utemeljena. Čovjek kao biće koje proizvodi povijest (a ova je mjesto nastanka čovjeka), praksom mijenjanja vlastitog svijeta ozbiljuje mogućnost, nepostojeće prevodi u opstojeće; i više od toga: Ozbiljujući ono još nezbiljsko moguće, čini od ranije nemogućega sadašnju mogućnost. Na taj se način budućnost, kao budućnost mogućnosti, dakle budućnost drugačijega, budućnost novoga, ispostavlja kao ono po čemu povijest jest. Povijest je po budućnosti, budućnost je po mogućnosti drugačijega.

Nakon ovoga je situacija jasnija. Nihilizam građanskog svijeta može se braniti isključivo s pozicije koja bi kanila pokazati da je ovaj primjeren čovjeku, da je građanski (ili predgrađanski, to je ovdje u načelu indiferentno) svijet naprimjerniji oblik ljudskog svijeta. Zastupnik te pozicije morao bi pobiti ili barem neutralizirati sve primjedbe koje idu na ukazivanje prisutnosti negacije čovjeka u takvom »najboljem od svih mogućih svjetova«, kako bi i dalje argumentirano mogao tvrditi opravdanost ostajanja čovječanstva u takvom obliku uređenja ljudskog

svijeta. No, *obrana starog svijeta na temelju konstatacije nemogućnosti bitne promjene, u principu je nemoguća!* Jer, ako je čovjek, stvaralac svojega povijesnog svijeta, biće koje vlastitom djelatnošću može taj svoj svijet mijenjati; ako čovjek nemoguće može praksom činiti mogućim, a time svoj svijet dovoditi do horizonata još neslućenoga, bitno drugačijega (što sve skupa ovdje ni u kom smislu nije, ili barem još nije vrijednosno određeno), onda nihilizam građanskog svijeta nije nešto po definiciji vječno. To pogotovo važi ako vodimo računa o tomu da je nihilizam čovjekov proizvod, proizvod čovjekove povijesne prakse, nesvjesne sebe, doduše, ali time ne manje povijesne i ne manje djelatne. Ako čovjek može drugačije, onda on doista može drugačije, na nov, ljudski način!

U ovom se obzoru gledano uništenje građanskog svijeta ukazuje u svojoj pravoj dimenziji, kao takva destrukcija koja nije osuđena na to da bude izbor između ponovnog uspostavljenja nekoga novoga vanjskog obličja starog nihilizma i — kako bi to Marx rekao — »svega starog smeća« s jedne, a uništenja čovjeka s druge strane, nego dohvaćanje onoga što još nije zbiljsko, onoga u — topičnoga koje ljudskom praksom može zadobiti svoj topos. Negacija negacije iskazuje se tu kao afirmacija, ali afirmacija nečega uistinu drugačijeg. Stoga revolucionarno htijenje za apsolutnom destrukcijom nihilizma građanskog svijeta nije niti nikakav subjektivizam, ni voluntarizam, ponajmanje pak subjektivistički voluntarizam, već najdublje uviđanje utopijskog karaktera povijesti. Utoliko je ono najzbiljskija istina povijesti i njome se nihilizam građanskog svijeta u mnogolikosti svojih modifikacija i varijacija iskazuje u punoći vlastite ništavnosti punini podobnosti da bude uništen poput svega što više nema povijesnosti.

5.

Bit revolucije — Ako bismo, dakle, na temelju prethodno iskazanoga htjeli odgovoriti na pitanje što je to revolucija, mogli bismo reći da je ona — u Marxovom smislu, tj. proleterska — takva destrukcija građanskog svijeta koja u sebi jest stvaranje novoga, doista ljudskog svijeta. Od Marxovog pojma revolucije moramo strogo razlikovati i a) revoluciju koja, historijski gledano, jest revolucija (prijelaz vlasti od natražne k naprednoj klasi, praćen izgradnjom novoga društvenog poretka), ali nije proleterska; i, pogotovo b) takve »revolucije« koje predstavljaju puku proizvoljnost u primjeni termina (»tehnička revolucija«, raznorazne latinskoameričke i tome slično »revolucije«, itd.). Nerazdvojno povezanu drugu stranu proleterske revolucije predstavlja proces prevladavanja otuđenog čovjeka i stvaranje novoga, neotuđenog čovjeka. Ono što proletersku revoluciju bitno odvaja od svih drugih revolucija (ovdje nije riječ o činjenicama na koje je proizvoljno i karikaturalno primijenjen ovaj termin),

jest to da ukidanje eksploatacije karakteristične po revolucijom srušeni tip društva znači ukidanje eksploatacije kao takve; ukidanje otuđenja građanskog društva jest ukidanje ljudskog otuđenja uopće i uspostavljanje autentičnoga, neotuđivog čovjeka; ukidanje suprotstavljenosti interesa između pojedinaca u građanskom društvu označava zadobivanje identiteta pojedinačnoga s općeljudskim interesom kao povijesne zbilje.

Upravo radi ovih određenja proleterske revolucije nedovoljno je promišljeno definirati proletersku revoluciju kao rušenje građanskoga, a time i svakog neljudskog svijeta. Proleterska ktature proletarijata kao prijelazne faze na putu u komunizam. Istinska proleterska revolucija jest *radikalna* (dakle: u korijenima) i *apsolutna* (dakle: razrješavajuća) *negacija građanskog svijeta* (a ne samo društva ili samo čovjeka) i zamjena društva zajednicom slobodnih, razotuđenih pojedinaca.

Proleterska revolucija nije — iz gornjega nedvojbeno proističe — čin uzimanja vlasti od strane proletarijata. Ovaj čin je tek neophodni dio, element totalne proleterske revolucije; njenim sastavnim dijelom, tj. doista revolucionarnim činom uzimanja vlasti postaje tek ukoliko pripada jednom sveobuhvatnom procesu koji ima značajke radikalne i apsolutne negacije građanskoga, a time i svakoga neljudskog svijeta. Proleterska je revolucija, dakle, dugoročni proces koji završava tek s iščezavanjem posljednjih ostataka nihilizma građanskog svijeta; dugoročan, ali ne i evolucijski proces, jer se tu radi o uništenju cijeloga jednog u svojoj ništavnosti vrlo čvrsto utemeljenog svijeta sa svojim ljudskim otuđenjem, koje je itekako duboko fundirano u bitku i svijesti građanskog čovjeka. Evolucija je dio revolucionarnog procesa jedino kao proces samorastakanja kapitala.[6]

6.

Smisao revolucije — Proleterska je revolucija proces zbiljskog prisvajanja čovjekove biti. Njome pojedinac postaje aktualnim povijesnim subjektom na takav način daje on sam-općost, i on sam — zbiljnost ljudske esencije. Cilj, svrha i smisao proleterske revolucije je povratak čovjeka samome sebi kao ljudskome, tj. društvenom biću.[7] Destrukcija je građanskog svijeta samom sobom, tj. ukoliko jest uništenje *građanskog* svijeta, ujedno i izgradnja komunizma kao ljudskog svijeta.

---

6) No, za ozbiljnu je diskusiju da li bi se s bilo kakvim pretenzijama moglo govoriti o dostatnosti ovakvog, uostalom dosad još nigdje zapamćenoga evolucijskog procesa za proletersku revoluciju.

7) U smislu razlikovanja društva — kao onog oblika ljudskog bivstvovanja koji svoj vrhunac postiže kao građansko društvo — od zajednice — kao zbiljnosti identiteta pojedinačnoga ljudskog interesa — morali bismo umjesto termina »društveno« upotrijebiti termin »zajedništveno«.

Proleterska revolucija, ili — kako je Marx, čini se adekvatnije naziva — komunistička revolucija, upravo iz zahtjeva što ih ona sama sebi postavlja kao radikalna negacija građanskog svijeta prvenstveno je upravljena ne tek protiv privatnog vlasništva, već protiv rada. Kao ono što je per definitionem reprodukcija kapitala, te odatle ljudsko sudioništvo u procesu samoobnavljanja nihilizma građanskog svijeta, rad je, naime, temelj na komu ovaj leži. Stoga je ukidanje rada uvjet za destrukciju građanskog svijeta, a nadomještavanje rada slobodnim ljudskim stvaralaštvom kao izrazom mnogostrukih čovječjih potencijala — uvjet ozbiljenja komunističke zajednice. To nadomještavanje rada slobodnim stvaralaštvom kao novom, slobodnom proizvodnjom života, implicirano je ovdje upotrijebljenim od Hegela preuzetim Marxovim pojmom »ukidanje« (Aufhebung), gdje se ukidanje ne misli kao destrukcija, nego kao vraćanje sadržaja svome istinskom obliku.

Takva slobodna proizvodnja života producira udruženje slobodnih pojedinaca, gdje načelo svjetskog poretka nije općenitost rada, nego opće zadovoljavanje svih pojedinačnih ljudskih mogućnosti. Ljudski svijet je — ukoliko je umstven — utemeljen na čovjekovoj sreći; ne, naravski, u značenju besmisla tzv. individualne sreće pojedinca u građanskom društvu utopljenome u otuđenost neljudskog svijeta. Sreća je ovdje upravo zbiljnost mogućnosti punoće čovjekove egzistencije u kojoj čovjek prisvaja vlastitu ljudsku bit kroz ozbiljavanje cjeline vlastitih najviših mogućnosti. Umnost se tu zbiljski pomiruje s egzistencijom: umstveni je svijet sretni svijet, a pojam sreće označava zapravo punoću osmišljene individualne egzistencije. U utopijskoj projekciji sreće kao zbilje ljudskoga, mogućnost se umstvene budućnosti nadalje kao smisao komunističke revolucije, svrha destrukcije građanskog svijeta. Pojam revolucije tu dobiva punoću svojih dimenzija: Oslonjen na snagu vlastitog uma čovjek procesom destrukcije neljudskoga = konstrukcijom ljudskog svijeta, zadobiva svoju raniju otuđenu i u sferu nemogućega smještenu ljudsku bit; izgrađujući svoj svijet kao umstveni, tj. sretni svijet, afirmira on sebe kao stvaralačko biće u prvobitnom smislu tog pojma (creatio ex nihilo) — iz nihilizma građanskog svijeta dolazi on do punoće bitka u ljudskoj zajednici.

7.

Mogućnost revolucije — Pitanje koje se obično tu negdje postavlja jest upit o tomu da li je komunistička revolucija nužna. Uobičajeno je, također, Marxa interpretirati tako da mu se pripisuje misao o nužnosti komunističke revolucije. Kada proizvodne snage dosegnu određeni stupanj razvitka i prevladaju okvire opstojeće društveno-ekonomske formacije — tvrdi se — revolucija neizbježno ruši prevladani sistem. Nije teško utvrditi

da se tu historijski materijalizam nadomješta materijalističkim determinizmom. Isto tako nije teško konstatirati posljedice ovakve interpretacije Marxa. Ma što se dogodilo, građanski je poredak osuđen na propast. Stoga je svejedno da li se umjesto sa stvari proleterske revolucije bavimo učvršćivanjem građanskog poretka metodom socijalnih reformi (II Internacionala) ili umjesto destrukcije građanskog svijeta destruiramo mogućnost ljudskog svijeta u nezapamćenom izopačavanju ideje-vodilje prve formalno uspješne proleterske revolucije na svijetu (III Internacionala) — komunizam će i onako neumitno doći, samo da još malo narastu proizvodne snage društva.

Da li je doista Marx determinist i, mogli bismo reći, fatalist u shvaćanju komunističke revolucije? Može se na prvi pogled činiti da jest. No, to je površan pristup, koji ne vodi računa o tomu da je subjekt revolucije čovjek, i to konkretni čovjek građanskog svijeta — što se samospoznajom vlastite neljudskosti i spoznajom nihilističkog karaktera građanskog svijeta uzdigao do negatorske svijesti i time do svijesti o mogućnosti i potrebi izgradnje čovjeku primjerenog svijeta — proleter. I taj proleter, subjekt revolucije, nije nikakva povijesna marioneta koja igra igru što je vodi nekakva vanljudska i od ljudskog utjecaja slobodna zakonitost razvitka, nekakva neljudska sila. Proleterska revolucija je izraz i vrhunska mogućnost čovjeka, koji tek kao slobodno, stvaralačko biće može biti subjektom epohalnog obrata. O čovjeku ovisi što će se s revolucijom zbiti, da li će do nje uopće doći i kada. To ne treba shvatiti u voluntarističkom smislu, nego tako da proletarijat naoružan istinom starog svijeta kao znanjem o mogućnosti novoga — filozofijom u njenom novom marksovskom značenju, može iskoristiti objektivno povoljni trenutak da intenzivira svoju destrukciju građanskog svijeta u istinskom smislu komunističke revolucije. Koliko god za revoluciju zrela situacija bila, od komunističke revolucije neće biti ništa sve dok nema materijalno jake i duhovno istinom naoružane ljudske moći i ljudske odluke da se svijet postavi na nove temelje. Tzv. revolucionarna situacija može u odsutnosti zbiljski revolucionarnog subjektiviteta dovesti u najboljem slučaju do krupnih društvenih poteza, ali koji će završiti u restauraciji staroga i prije nego što je do stvaranja novog svijeta u ozbiljenom značenju i došlo. Ukratko: Revolucija je moguća, ali nije i nužna. Subjektivni, ali ne i subjektivistički moment je odlučan po mogućnost komunističke revolucije.

Prigovor koji se ovomu može uputiti sa pozicije dogmatskog mišljenja, svodi se na citat iz Marxa u kojemu se govori kako bitak određuje svijest, a ne svijest bitak. Tu se, dakako, doslovce, mehanicistički i po metodi i po sadržaju tumači ovaj Marxov stav, zaboravljajući pri tomu npr. ono što Marx na početku 3. teze o Feuerbachu govori o tomu tko mijenja okolnosti (odnosno »bitak«). Ignorirajući bit paraktičko-humanističke, tj. revolucionarne misli, mnogobrojni »marksisti« svode misao re-

volucije na jednu iz historije zapadnoevropske filozofije dobro nam poznatu varijantu metafizike. No, to ovdje nije naš problem.

Komunistička revolucija, zajedno sa svojim ciljem, zajednicom očovječenih individua, danas je utopija. Radi se o tomu da revolucionarna praksa radikalne i apsolutne negacije nihilizma opstojećega građanskog svijeta, dakle kapitala i svih njegovih derivata i mimikrija, može komunističkoj utopiji oduzeti utopičnost i prevesti je u zbilju. Utopijski karakter povijesnog je najveća garancija za mogućnost revolucionarne prakse kao prakse temeljitog mijenjanja svijeta.

Pred teorijskom kontrarevolucijom ili teorijom kontrarevolucije (pri čemu se pojam kontrarevolucije misli u potpunosti svog sadržaja opsega i dosega) stoji u principu nemoguća zadaća: Dokazati utopističnost (tj. apsolutnu nemogućnost za razliku od utopičnosti) komunističke revolucije. To je, naime, jedina moguća nužnost obustave revolucionarne nade i njenog nadomještavanja prepuštanjem suludosti i sve beznadnijem sivilu još vrlo čvrstog nihilizma.

DIJALOG KAO NOSILAC I GARANT INTELEKTUALNE ODGOVORNOSTI

Ferid Muhić

Skopje

Čovjek se nalazi u mnogim situacijama, u raznovrsnim stanjima. Sputanost je jedno od najčešćih. Biti sputan može, za različite ljude, imati veoma raznolik sadržaj. Pozovemo li se na Loka, koji je tvrdio da bismo znajući korijene svih riječi, stigli do razumijevanja i onih sadržaja i ideja koji su u samom početku stajali kao impulsi sazdavanja tih riječi, možemo doći dotle da »biti sputan«, može značiti i »biti van puta«, biti »sklonjen s puta«. Razumljivo, može da znači i nešto drugo — kao na primjer, »biti vezan«, ili »biti onemogućen«, u nešto prenosnijem značenju; pa ipak, ostaje nesumnjivo da se i tada sadržava sadržaj negativiteta, nemoći, *promašaja.*

Sputanost stoji kao rezultat aktiviteta, ukoliko je on ispao neuspješan, ili se susreo sa snažnijim aktivitetom, neprijateljskim prema njemu. I još: ona je rezultat samo tamo gdje postoji neugašena potreba aktiviteta ,angažmana, i onda kada za njihovo provođenje nema realnih mogućnosti.

Tako se čovjek okreće opasnom iskušenju pripadanja i zalaganja. On izlazi iz zaklona autarkičnosti, jer njegova ličnost prevazilazi okvire bezbolnog *opstanka,* zahtijevajući sada već i lični uvid, i lični *udio.* Jer stajanje, ili (u)stajanje protiv nečega što ne dira neposrednu i ličnu fizičku egzistenciju, čak, njeno izlaganje opasnosti zbog takvih nekonkretnih povoda, znači negaciju argumenata tijela, ugode, oslabljenje metabolizma, detronizaciju svemoći opstanka. Promatranje se zamjenjuje zahtjevom za učešćem, za *odgovornošću.*

To što odgovornost nije neposredno *biološki* uslovljena, što se ne odupire na razloge fizičkog opstanka, ne znači da je ona zato i bezrazložna i da se uopšte ne odupire na bilo kakve razloge. Pristup do tih razloga nije, međutim, tako direktan i evidentan.

Najprije je problematičan *obim* odgovornosti. Može se, (barem se *odgovornost* upotrebljava u takvom kontekstu) govoriti o odgovornosti pred ljudskim društvom, pred istorijom, pred nešto užim društvom-državom, pred kolektivom, pred porodicom i prijateljima, te najzad, o odgovornosti pred sobom i sopstvenom savješću.

Takođe se odgovornost nezvanično, a kadikad i zvanično, klasifikuje s obzirom na njen *intenzitet*, ili na njenu težinu. U tom slučaju, predviđene sankcije variraju od jednostavnog opроštaja do zahtjeva, kojem se nerijetko i udovoljava, da se »odgovorni« (tu već kao sinonim za »krivac«) kazni oduzimanjem života. Svakako, najčešće mjerilo u ovim slučajevima jeste procjena nastale štete: veća šteta, veća odgovornost. Međutim, kao i u određenju obima odgovornosti, i ovdje je promakla pogreška »zamjene teza«.

Najzad, čini se razumljivo i to da se odgovornost ne shvati difuzno, neizdiferencirano, već da se ona različito određuje s obzirom na njen *sadržaj:* tako se onda govori o moralnoj, fizičkoj, intelektualnoj, ili opet, direktnoj i indirektnoj odgovornosti. Ne rijetko, odgovornost je klasifikovana i s obzirom na njeno vremensko *trajanje:* neke odgovornosti traju regularno — svaki dan od 17, 45', do 20, 15', — dok su druge, stvari trenutka; neke odgovornosti se javljaju samo jednom i za kratko, druge su »vječne odgovornosti«.

Razlikovanjem odgovornosti po obimu, implicite je sadržano i još jedno obilježje odgovornosti koje zaista jeste bitno za njezino pravo razumijevanje: odgovornost prema drugima, bez obzira na broj tih »drugih«, uvijek je i stvar »objektivnog«, naime, van-ličnog, van-subjektivnog određenja. Tu vas uvijek mogu proglasiti odgovornim, a da se vi, možda, sa njihovom odlukom i ne slažete. Naprotiv, ukoliko je riječ o odgovornosti pred, ili prema sebi, tu onda u prvi plan izbija lična procjena, koja malo mari za to šta će »oni drugi« o njoj misliti. Čovjek ovu odgovornost može osjećati i onda kada je njen sadržaj širi od ličnog interesa ili pitanja egzistencije. Razlika je, međutim, u tome što se lična odgovornost ne može zatomiti (ako se već javi) niti prikriti — iz jednostavnog razloga što je čovjek onda osuđen da doživotno ostane sa varalicom, tj. sa samim sobom.

No, isto je tako moguće da čovjek ima i osjećaj odgovornosti, čak i onda kada objektivno ne snosi nikakvu odgovornost. Nešto slično javlja se sa »kompleksom krivnje«, u kom slučaju se projektuje značaj sopstvene ličnosti, preko objektivnih granica. U takvom slučaju nesumnjivo je neopravdano saglasiti se sa mišljenjem na ovakav način »odgovorne« ličnosti. Pa šta je onda kriterij odgovornosti? To svakako ne može biti ni društveno mjeren stepen *zaduženosti* ili *krivnje*, niti samo subjektivna procjena nečije savjesti.

Odgovornost je objektivno moguća samo onda i za one postupke, kada, i u kojima, presutni značaj za ishod jedne situacije leži u ličnom angažmanu. Drugim riječima, odgovornost se proteže onoliko, koliko dosežu mogućnosti ličnog djelovanja, i uko-

liko je to djelovanje determinirajući faktor situacije. Područje odgovornosti intelektualca, na primjer, pretezalo bi se na oblast duhovnog života, i to na onaj dio u kom je on neposredno angažovan, i najzad, tek u onom stepenu u kom je on zaista objektivno prisutan, i u kom se nastale posljedice neposredno duguju njegovom uticaju ili, pak, u negativitetu, otsustvu njegovog uticaja.

To je osnova i područje mjerivog u odgovornosti. Ali se svijet i ljudski život ne sastoji samo iz onog što se može numerički, kvantitativno izmjeriti, niti se može na to svesti bez ostatka. Ipak, valja potsjetiti, da se dobrim dijelom sastoji i iz toga.

Ni jedno od ovih određenja nije takvo da bi imalo da važi samo u jednom periodu, ili opet samo »danas«. Odgovornost, ukoliko se prati kao relativno zaseban fenomen ljudskog života, važi i kroz relativno kontinuiran vremenski presjek, zbog toga što se mora osloniti na neke temeljne kategorije koje su određujuće važile, i za koje je opravdano očekivati da će i odlučujuće važiti za postojanje ili nepostojanje odgovornosti. A odgovornost je nesumnjivo jedna od najstarijih institucija ljudskog društva, i čovjeka kao individue; pa makar da se život sastoji iz onog što »nam se događa preko dana«, dakle iz onog »danas«, sadašnjost ipak ne stoji van povijesnog kontinuiteta već valja da iz njega crpi i sopstveni dignitet.

Problem nameće unutrašnju nužnost ukazivanja na još jednu mogućnost nesporazuma: kada i gdje se odgovornost javlja? Kao vrednovanje i preispitivanje ponašanja u datoj situaciji — bez obzira da li je to preispitivanje pokrenuto samo od drugih, ili samo od onog koji djeluje, ili i od njih i od njega, odgovornost se uvijek temelji na prethodnom djelovanju, na *akciji*. Otsustvom djelovanja i akcije u potpunosti ukida i samu mogućnost odgovornosti. Mrtav, ili nepostojeći, nije za ništa odgovoran. Kao što nema odgovornog nepostojanja, ne može biti ni neodgovornog postojanja. Jer je svako postojanje u biti djelovanje, a svako djelovanje nosi promjenu, pa tako i odgovornost, bez obzira hoće li njen stepen biti izmjeren ili neće. Pa, ipak je to u principu nesumnjivo[1], konkretan život u pravilu se ne odvija po principima niti se po principima ukida i ublažava oštrina ličnih dilema i preispitivanja sopstvenog života i angažmana. Zato se, nešto određenije, može reći da je neodgovoran — (ne u smislu etički, ili pravno, negativno postavljene kategorije zanemarivanja *postojećih* odgovornosti, nego upravo u otsustvu *makakvih* odgovornosti) — samo onaj čovjek koji se odrekao djelovanja, onaj koji ne zauzima nikakvu ili zauzima najbeznačajniju društvenu poziciju.[2] Čist je od odgovornosti onaj koji nema nikakav druš-

---

1) Dovoljno je sjetiti se argumenata kojima Merleau-Ponty dokazuje univerzalnu nužnost nasilja, već i iz takvih fakata kakvo je prosto tjelesno postojanje.

2) Odgovornost radnika kao klase, velika je istorijski upravo zato što je njihova društveno-istorijska uloga ne samo značajna, već i određujuća

tveni uticaj. Upravo na saznanju i uvažavanju te činjenice, antički polis je imao za ideal opću i zajedničku odgovornost slobodnih građana, dok je robovima to pravo odricao, opet, upravo na pogrešno procijenjenoj pretpostavci da je i njihova uloga društveno najmanja.[3]

Ni u kom slučaju, međutim, nije neodgovoran onaj koji je bio na poziciji sa koje je morao da djeluje, i sa koje je mogao da odlučujuće djeluje, ali se uzdržao od bilo kakvog djelovanja; dezertiranje ima raznovrsne oblike, ali uvijek sa sobom povlači i određenu odgovornost. Otpočinjanje angažmana znači odgovornost, jednako kao što i prestanak angažovanja nedvosmisleno znači odgovornost.

U savremenom političkom društvu, koje razvija (čak i onda kada ga suzbija) veoma širok prostor za angažovanje, mogućnosti stajanja po strani, uz svu figurativnost ovog izraza, veoma su ograničene. Djelovanje i odgovornost ne mogu se izbjeći.

Ovaj opći fakt, koji određuje sadržaje i mogućnosti ljudskog života, uvijek iznova podsjeća na prividnost i lažnost tumačenja Prometejevog čina kao herojskog gesta. I mada je taj mit okrenut protiv plašljivih i neodlučnih, on upravo afirmiše njihovu sigurnost, istovremeno prijeteći hrabrima strašnom i beznadnom sudbinom. U ljudskom životu, međutim, niko ne može »ukrasti vatru« za drugoga, a da pri tome ne izmijeni bitno i njegov status neodgovornosti u status odgovornosti. I ne može se ni stati nasuprot a da se pri tom samo protivljenje ne afirmiše, pa čak i da se ne afirmiše i pravo na ugušivanje i zatomljivanje protivljenja. A onda je pitanje snage, a ne prava odlučujuće.

Jer, čak i ukoliko se čovjek zavarava da je pred njim zaista izbor, i da je upravo on Prometej — što je u izvornom mitu izričito odreknuto — on će, domisli li dovoljno, stati pred dilemom koju neće moći da prevaziđe herkulovskom odlukom izbora puta, već će vazda morati da ostane u području parergi i paralipomena, zadovoljavajući se da uzgrednost zove suštinom: Mogu li i na jednu jedinu stvar doista *doći?* Zar uvijek ne privole, ne iznude, ne zavedu? Rečeno zaboli, ili pozove, domami, pa mu se ne može odoliti. I da se može postići snaga samostalnosti, sreća nedodirnutosti, ponos umnosti koja se podruguje prigovorima jer su joj pod koljenima — ne ostaje li zauvijek jad neoprobanosti, čemer ljušture?

---

determinanta društvenog razvoja. Prema tome, procjena društvene pozicije, pri odmjeravanju nečije odgovornosti, mora biti objektivna i višedimenzionalna.

3) Robovi su, zaista, bili unekoliko marginalna klasa, jer nisu niti ratovali, niti su se sistematski bavili naukom, filozofijom, ili umjetnošću — osim u rijetkim izuzecima. Kako je, uz to, ono čime su se oni bavili kao svojom glavnom djelatnošću — a to je proizvodni društveni rad — bilo još i duboko i direktno prezirano, jasno je, da je otsustvo davanja odgovornosti robovima, bilo direktno uslovljeno pogrešnim mišljenjem da je i njihova funkcija beznačajna za društveni život. Još jednom: primjerena odgovornost mora biti određena i primjerenom procjenom društveno-aktivnog položaja.

Ali ako se odluka ne može pouzdano i nedvosmisleno donijeti, sasvim je sigurno da se ona ne može izbjeći. Čak i kada se stigne dotle da je najveća zrelost u odbijanju prelaženja puta zrijevanja, jer je zrelome ishod tog puta poznat, ne može se izbjeći samo putovanje, koliko god ono bilo neprivlačno, niti se može kontrolisati u potpunosti, koliko god, opet, bilo uzbudljivo i privlačno.

Tako se u određenju *razloga* djelovanja mora uvidjeti da najopćiji razlog, bez obzira na dubinu i sadržaj ličnih preispitivanja, jeste *nužnost* izjašnjenja. Pitanje, treba li kraju opravdanje, ako je kraj i bez opravdanja, ukazuje na granicu očaja u traganju, ali ne otkriva nikakav put, niti novu snagu, kojom se može gušiti postojanje htijenja za »opravdanjem« ili osjećanjem odgovornosti. Izjašnjenje je ontološka realnost ljudskog života. Svaki postupak jeste u svojoj suštini »stati uz«, jednako kao i »biti protiv«, kao što je i protivljenje uvijek pristajanje uz ono suprotno. Pa iako su konkretne ljudske dileme lična prelamanja raznovrsnih društvenih, ekonomskih, etičkih, političkih uticaja i situacija, izvršena na osnovama ličnog obrazovanja, odgoja i cjeline idiosinkratskih osobenosti, njihovo postojanje, kao nezaobilaznih problema ljudskog života, stoji iznad svakog obrazovanja i iznad svake lične mogućnosti.

Ovakvo razlikovanje sadržaja, omogućuje nam da klasifikujemo određene vrste ljudskih angažmana. Onaj koji nas neposredno interesuje jeste intelektualni angažman. Ne ulazeći u složena pitanja opravdanosti ovog termina, ili određenja njegovih preciznih granica, pretpostavljamo određenu opštu saglasnost, barem ukoliko se ona odnosi na najširi pojam, koji je ujedno i opće prihvaćen, u smislu intelektualnog rada kao profesije i kao vokacije. Pri tome, intelektualcem, kom pripada odgovornost, i koji objektivno nosi određenu ličnu i društvenu odgovornost, ne smatramo samo kabinetskog eksperta, niti opet samo društvenim problemima okrenutog aktivistu. I numizmatičko-filatelistički zanesenjak, posvećen semantici i lingvistici, ili čemu drugom što za društvena kretanja u globalu, nije bitno, onaj koji zanemaruje akciju i djelovanje »tamo napolju«, jeste, ili može biti, intelektualac koji nosi odgovornost, bez obzira na njenu specifičnu, i ponešto usku sadržinu.

I onaj naučno-kulturni radnik, koji sebe ne može u potpunosti doživljavati niti ostvariti, ukoliko se aktivno ne interesuje za cjelinu šire-društvenih, pa i svjetskih kretanja na svim planovima, uključujući tu i politiku, nikako se ne može, bez opasnosti da se padne u izolacionizam i netrpeljivost, okvalifikovati kao »suhi praktičar«, ili »neintelektualac«. A pogotovu ih povezuje njihov zajednički i glavni razlog, ujedno i njihova osnovna potreba i pretpostavka aktivnog postojanja: usmjerenost ka dijalogu.

Dijalog kao temeljna ljudska kategorija može se, kao što je implicite već pokazano, pripisati svim ljudima koji žive društvenim životom, pa čak i onima (ukoliko bi takvih bilo) koji zaista, a ne samo u duhu, žive kao pojedinci, dakle samostalno. Ovakav

stav je pretpostavka i velikog filozofa dijaloga, Martina Bubera.[4] Prema njemu, »život dijaloga«, ukoliko se dijalog shvati najšire, kao neka vrsta razgovora, komunikacije, uzajamnosti, sasvim je nesumnjivo, čak i onda kada se svodi na »razgovor« sa prirodom, drvećem, Bogom ili onim što je potpuno anorgansko. Čak i uvođenjem specifičnog Buberovog određenja za dijalog još uvijek pretpostavlja mogućnost komunikacije sa takvim sadržajima. Poznata distinkcija na relacije »Ja-Ti« i »Ja-To«, nikako ne znači da se ona prva odnosi isključivo na sferu ljudskih odnosa, dok bi druga obuhvatala samo one van-ljudske sadržaje. Moguće je, naime, da se relacija »Ja-Ti« proteže i na prirodu, drveće, životinje, itd., kao što je moguće, i prilično često, da se odnos »Ja-To« realizuje upravo sa drugim ljudima. Određujući faktor dijaloga nije u prirodi učesnika, već u formi njegovog vođenja — dakle u onom Dazwischen — ovo bi bila jedna od temeljnih pretpostavki Buberovog shvatanja dijaloga. I valja istaći, veoma dalekosežna u svojim posljedicama.

Pravi dijalog, saglasno ovome, mora biti dvostran, aktivan, uzajaman, dok je odnos »Ja-To«, mada nalik dijalogu, tipična subjekt-objekt relacija, u kojoj jedna strana podređuje drugu sebi, mjereći je prema njenoj upotrebljivosti za sopstvene namjere. Ukoliko se »život intelektualca« zamijeni za Ruberov termin »stvarni život« onda će jedna od značajnih njegovih misli glasiti: »Sav život intelektualca (pravi, stvarni život) jeste susret.«[5] Po sebi se razumije da i ovaj *susret* ima svoje pretpostavke i određenja, bez kojih o njemu ne može biti ni govora. Nije svako susretanje ujedno i susret već samo određen vid duhovnog i ličnog otvorenog susretanja može da se smatra za susret. Prema Buberovom mišljenju, ljubav je pri tom jedna od neophodnih pretpostavki utoliko što, jednako kao i istinski dijalog i izvorni ljudski život, i ljubav sadrži kao svoju osnovnu značajku, *odgovornost:* »Osjećanja borave u čovjeku, ali čovjek boravi u ljubavi. (...) Za čovjeka koji voli, ljudi su lišeni, oslobođeni kvaliteta dobra i zla, mudrosti i ludosti, tako da se izražavaju u jedinstvenosti, kao Ti. Ljubav nije uživanje divne emocije, niti ekstaza ... već odgovornost Ja za Ti.«[6]

A kako su čitava savremena kultura, pa i društveni život, postavljeni danas na procjeni, na vrednovanju, na eliminaciji i kvalifikaciji, jasno je da prema Buberovoj dijagnozi u njima ima

---

4) O Buberu je neobično mnogo pisano, pa je veoma teško dati potpun pregled izdanja njegovih djela, kao i djela posvećenih njemu. Glavna djela na koja se ovaj rad oslanja, uglavnom su:
a. M. Buber: Betwen Mand and Man; London, 1947
b. M. Buber: Good and Evil; New York, 1953
c. M. Buber: I and Thou; Edinburgh, 1937
d. M. Buber: Images of Good and Evil; London, 1952
e. Two Types of Faith; New York, 1952 (takođe Buberovo djelo)
f. M. S. Friedman: Martin Buber — The Life of Dialogue; Chicago, 1955
5) M. Buber: I and Thou — p. 17
6) Isto, p. 14 f.

veoma malo ljubavi. Ovo, prema Buberu, također znači da je, sa jednog dalekog strateškog horizonta, bolje izravno mrziti, nego li ljude tretirati kao objekte koje treba saznati, ili iskoristiti; jer mržnja je još uvijek unutar sfere koja se može preokrenuti u ljubav, dok se hladni, kalkulisani, pravedni (»Pravda je slijepa«) pristup otkriva kao umrtvljujući, dehidrirajući »put ka sjenima«. Jer one koje ne volimo, i koje ne mrzimo, ne smatramo ni stvarnima, pa tako ni sebe ne smatramo odgovornim za njih — iako se možemo smatrati veoma zainteresovanim — što je svakako nešto sasvim različito.

Pristupiti drugim ljudima kao samostalnim i zasebnim ličnostima, to je ne samo pretpostavka postojanja dijaloga, onako kako ga shvaća Ruber, nego ujedno i pretpostavka svakog dijaloga intelektualca sa drugim intelektualcem ili sa njegovom užom i širom društvenom okolinom. Budući da je određen način njegovog djelovanja, određen je i način na koji opstoji i realizuje se njegova odgovornost, određen je, ujedno, i sam nosilac njegove odgovornosti. On se sastoji u zasad još nedovoljno izdiferenciranom i nespecificiranom *dijalogu.*

Pri tome dijalog kao područje i medij realizacije odgovornosti intelektualca ne teži nikakvom proračunu, niti ekvilibristici. Ne smjenjuju se — ili ne treba da se smjenjuju — periodi dijaloga sa otsustvom dijaloga, niti treba da se uravnoteži dijalog s ne-dijalogom: tu sreća nije nikako u zlatnoj sredini, već naprotiv teži krajnosti, poremećaju, prevlasti, i nikada se ne nalazi u ravnoteži. Kao što pravi dijalog zahtijeva sve okolnosti — bez čijeg poštovanja ne može onda biti ni dijaloga, — tako i intelektualac konstantno teži, u nesumnjivoj prevlasti motiva, ka vođenju dijaloga sa što širim, raznovrsnijim, i novim krugom ljudi. Pa ako je njegova *suština* upravo u tome da se on ne plaši vođenja dijaloga i traganja za dijalogom, nego upravo otsustva dijaloga i njegovog izbjegavanja, onda se u potpunosti može prihvatiti poznati tok misli, koje možda i sličnim povodom, mada znatno univerzalnije, razvija u »Etici« Spinoza. Suštinska orijentacija intelektualca biće tada upravo da istraje u duhovnoj slobodi i otvorenosti spram dijaloga, jer sve, pa tako i on, teži da, ukoliko već jest, u tome svom bitku i ostane: »Unaquaeque res, quatenus in se est, in suo esse perseverare conatur.« I upravo ovo nastojanje ne odnosi se sa takvom snagom i tako bitno na nešto drugo, već direktno na to suštinsko određenje: »Conatus quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur, nihil ut praeterk ipsius rei actualem essentiam.« Dakako, ni u pogledu vremena, ne može ni jedno biće postaviti neke granice, već se njegova težnja za održanjem sopstvene suštine, prevazilazeći privremene napore vezane za konkretne i kratkotrajne situacije, vezuje isključivo za beskonačnost: »(...) nullum tempus finitum, sed infinitum involvi.« Tako ovaj Spinozin stav, primjeren određenjima koja smo mi naveli, jasno odbacuje svako taktiziranje u suštinskim sadržajima aktivnosti i života intelektualca, ukoliko su oni prožeti odgovornošću.

Izvorni dijalog, kao najdublji ljudski odnos i kao obaveza intelektualca, valja se brižljivo kultivisati, iako svoje korijene ima još u najranijem djetinjstvu. Naime, kao što se sposobnost dijaloga zapravo objektivno daje već u postojanju djeteta, mada je, dakle, i to unekoliko poklon, prometejevska vatra, on se ipak, ostavljen sebi, okreće svojoj suprotnosti, glaseći se spontano. Tako Buber veli da: »Mada je u početku relacija (kao pretpostavka dijaloga — F. M.) urođeno Ti, koje dijete shvaća preko svega onog što susreće (...) i mada je to aprioran odnos... koji postoji između njega i svijeta, on preko susreta sa Ti ipak postepeno postaje Ja. Konačno, on gubi odnos sa Ti i opaža ga kao izdvojen objekt, kao Ti jednog Ja koje se svelo na dimenzije prirodnog objekta.«[7]

Njegovanje ove izvorne sposobnosti dovodi do toga da se pojedinac postepeno pretvara u ličnost, ostvarujući tako osnovu za vođenje izvornog dijaloga: »Mi smo rođeni pojedinci; ali mi nismo rođene ličnosti.[8] (...) Tek ličnosti mogu da uđu u odnosu. Pretpostavka odnosa jeste uzajamnost; pretpostavka uzajamnosti jeste očuvanje posebnosti. Zato *odnos* nije ni empatija, ni jedinstvenost, niti identitet; on nije čak ni odnos tipa u kom se ka drugom učesniku dijaloga postavlja kao prema »drugom ja« — jer se tako samo odnosi prema sebi u projektovanom vidu. Odnos jeste tek onda kada se ostane na Ti kao na zasebnoj ličnosti.«[9]

Prema tome, intelektualac treba da jedan dio odgovornosti posveti i pojavi unifikacije, obezličavanja ličnog života, koja kao ugrožavanje razvijanja pravog odnosa dijaloga, pokazuje jasne tendencije u društvima savremenog tipa. I pri tome, ovakva pojava ne znači mnogo ukoliko samo osporava neke apstraktne principe dijaloga; njen je smisao u tome što proizvodi direktno suprotan tip odnosa koji osiromašuju ljudski život, pa ga čak, ukoliko se ovo »ljudski« shvati u punom značenju, i dovode u pitanje. Tipičan primjer pretstavlja i samovoljni čovjek (»self-willed man«): »On ne poznaje veze, nego samo spoljni svijet, i sopstvenu želju da taj svijet iskoristi. On nema sudbine, pošto je definiran stvarima i instinktima koje on ispunjava arbitrarnom samovoljom. On je nesposoban za žrtvu, neprekidno intervenišući da se »stvari odvijaju i dalje«. (...) Njegov život nikada ne dostiže do značenja i smisla, jer je sačinjen od sredstava koja su u sebi lišena smisla i značenja.«[10] Naprotiv, slobodan čovjek, pa tako i onaj koji je sposoban za dijalog — što pretstavlja, ako ne određenje, a ono *cilj* intelektualca — odlikuje se upravo time da »nema namjere ovdje, a sredstava tamo«.[11]

---

7) Isto, pp. 26—28

8) Utoliko onda, momenat odgoja, primjera, ideologije, stupa u prvi plan — mada uvijek i subjektivno transformiran.

9) M. S. Friedman: Navedeno djelo, p. 61

10) I and Thou; p. 59

11) Ovo određenje valja shvatiti u njegovoj etičko-psihološkoj sadržini, a ne u smislu neke ontološke identičnosti sredstava i ciljeva, što bi inače bilo tautološki neadekvatno.

Ovo razlikovanje dva tipa čovjeka kod Bubera nema smisao neke elitističke distinkcije, već pristup analizi objektivnih neistovjetnosti koje se susreću, u ovom kontekstu, kod realnih ljudi. Idejno, inspiracija je vjerovatno potekla i od Buberovih snažnih usvajanja nekih ideja i stavova Dostojevskog, Ničea i Kirkegora. Čak je i poznato preokupiranje Dostojevskog problemom zla, u veoma sličnim terminima, i unekoliko sličnom sadržaju — koji Buber samostalno definiše tek u zrelom dobu — dugo prisutno i kod Martina Bubera.

Angažman intelektualca, nasuprot onim koji to nisu, može se u svom značenju otkriti upravo u njegovoj funkciji borca protiv zla, koja često završava porazom i koju implicite, pa i eksplicite pretpostavljaju i Dostojevski (pogotovo preko Stavrogina u djelu »Zli dusi«, iako ništa manje i u »Braći Karamazovi«, ili »Zločin i kazna«), i Niče, i Kirkegor. Tako Niče, govoreći o primitivnom čovjeku i njegovom strahu od zla, postavlja pitanje: »Što je zlo? Trostruko: slučaj, neizvjesno, iznenadno. Kako se primitivni čovjek bori protiv zla? On to postavlja kao um, kao moć, kao samu ličnost. (...) Drugo sredstvo se svodi na tvrđenje da je zloća i štetnost samo prividnost, posljedica slučaja, neizvjesnog, iznenadnog... Treće sredstvo: zlo se interepretira kao zasluženo, zlo se opravdava kao kazna.« I onda zaključuje da se primitivni čovjek zlu *potčinjava*, jer, »uvjerenje da u zlu postoji dobar smisao, znači da se odustane da se protiv zla bori.«[12]

Kirkegor stvari još više zaoštrava, razlikujući još jedan stepen ljudskog propadanja, kao demonsko stanje u kom se zlu više ne protivi, već se ono prihvata, dok se prema dobru odnosi sa strahom: »Individuum je u zlu i strepi od dobra. Robovanje grehu je neslobodan odnos prema zlu, a demonsko je neslobodan odnos prema dobru.«[13]

Bez obzira što je u ovim slučajevima zlo isuviše apstraktno određeno, kao hipostaziran i osamostaljen princip koji aktivno djeluje, i »u koji« se upada kao u nešto što stoji već završeno i definirano, čekajući žrtve, jasno je da se i prema najdinamičnijem shvatanju zla, prema zlu u svim njegovim društveno primljenim određenjima, mora odnositi intelektualac, tj. onaj koji ga razumije i obuhvata u negativnom njegovom djelovanju, sa više odgovornosti od onog koji može proslijediti i registruje samo njegove fenomene.

I mada se ljudski život, da bi bio potpun, mora odvijati trostruko — u »životu sa prirodom«; »životu sa ljudima«; »životu sa inteligibilnim suštinama«, ipak je pravi dijalog, bar ukoliko je neposredno vezan sa odgovornošću, moguć tek u »životu sa ljudima«. Ali njegovi razlozi nisu zasnovani na pretpostavci ljudske superiornosti i prioriteta pred svijetom prirode, već na jednostavnoj činjenici da je dijalog, kao dvostrukost i uzajamnost,

---

12) Umwertung aller Werte, Band 2; s. 683, München, 1969
13) S. Kjerkegor: Pojam strepnje; Beograd, 1970, str. 118

ujedno najbolji u istorodnosti sugovornika.[14] Zbog toga se samo u: »Životu sa ljudima ostvaruje kadikad jedinstvo koje dovodi do stvarnosti što se ne može izgubiti, kada ljudi znaju i znani su, kada ljube i ljubljeni su.«[15]

Da bi se ovo, makar i kadikad ostvarivano jedinstvo, moglo uopšte realizovati, u dijalogu treba poštovati neka osnovna određenja. Naime, dijalog nije samo »govor u dvoje«, ili govor koji vode dvoje. Riječi treba da budu postavljene kao nezavisni objekti koji su na raspolaganju, u onom smislu u kom se one izjednačuju sa oruđem. Jer, mada životinje upotrebljavaju oruđa, (recimo, morska vidra upotrebljava kamenje, a majmun povremeno koristi štap) one ova oruđa ne *zadržavaju*, ne predviđaju trans-situacijsku suštinu jednog predmeta, ne tretiraju ga kao zasebnost koja može da posluži u bilo kojoj prilici, ne uviđaju, dakle, *samostalnost* oruđa, već ga obuhvataju samo kao element situacije. Tako se ispušta i mogućnost da se potvrdi sopstveno ja u onom drugom, ukida se osnova mogućeg dijaloga, koji slijedi tek ukoliko partneri riječima pristupaju kao vezivnom tkivu, kao medium u kom se oba susreću i nalaze. Jer čovjek postaje tek u potvrdi da je prisutan i u drugom, ne samo u sebi. Utoliko je javni sadržaj idejnog, i uopće kulturnog života, smetnja dijalogu, bar utoliko potiče samo iz jednog izvora, sa prejudiciranim onemogućenjem odgovora.

Prema Buberovom mišljenju, kada se dvije individue »događaju« jedna drugoj, postoji ključni prostor koji ih povezuje, ukoliko su oni u dijalogu, ali koji ih ujedno i prevazilazi svojim značenjem. To je ono što se može uslovno prevesti kao »sfera uzajamnosti« ili »između-nosti« (das Zwischenmenschliche), i u čemu je neophodno učešće oba partnera, bez obzira da li je recipropitet potpun ili nije. To je, ujedno, »dijaloška sfera« koja svoje značenje postiže tek u razmjeni, a ne u pojedincima, pa čak ni u obadvojici odjednom.[16]

Bitna karakteristika pravog dijaloga jeste još i izgovaranje upravo onih sadržaja koji se zaista i misle, što znači nužnost ukidanja razlike između mišljenog i izraženog — razumije se u smislu ukinuća prijevare, podvale, laganja, lukavstva — jer se onda ljudi naprosto ne susreću. Ovo važi i za izbjegavanje skraćenog, nevoljnog ili iskrivljenog priloga razgovoru, jer se tako ukida legitimitet rečenog. Napuštanjem okvira dijaloga, određenih legimitetom kazanog i mišljenog, nanosi se nepopravljiva deformacija

---

14) Buber kritikuje poznati Sartrov stav prema kom »čovjek treba da se potvrdi kao biće preko kojega postoji svijet«, ubjedljivo, time što pokazuje da, bez obzira što jedan dio svijeta postoji preko rada hiljada generacija čovječanstva, ipak se u tom proizvođenju čovjek susreće sa već postojećim bitkom, sa osnovom koja nam je nepoznata, iako iskustveno nesumnjiva, i koja je, a to je najvažnije, vremenski i ontološki prioritetna ljudskom radu. Čak se i sama mogućnost rada zasniva na tome.

15) I and Thou, p. 101

16) Upravo iz ispitivanja suštinskih karakteristika ove sfere, dolazi Buber do poznate distinkcije dva tipa ljudi: Wesenmensch i Bildmensch.

onom što se ima reći, a to vodi neizbježnoj destrukciji dijaloga. Da se poslužimo Buberovim argumentima, pravi dijalog *jeste*, pa je dakle ujedno i ontološka sfera koja se konstituiše tek preko autentičnog bića, koje opet svaki falsifikat porazno narušava.

S druge strane, poštovanje ovih pretpostavki omogućava da se dijalog vodi i onda kada se prevazilaze etimološki korijeni termina, naime onda kada se vodi razgovor mnogih. Pravi dijalog u takvim slučajevima postoji pod pretpostavkom da ni jedan od prisutnih, nije unaprijed siguran ili riješen da ništa neće htjeti ili smjeti da kaže. Svaki član mora imati u vidu ostale učesnike u njihovoj prisutnosti i posebnosti, brižljivo izbjegavajući »glumački pogled bezlične obuhvatnosti prisutnih u jednom«, obraćajući se svima sa namjerom da se ustanovi živ uzajamni odnos. Na taj način postiže se i »viđenje drugih« kao ličnosti, a ne »kao brojeva maskiranih u ljude«, što znači da se obezbjeđuje nužni dijaloški tretman.[17] Ukoliko se uslovno shvati smisao apsolutnog — što je, nema sumnje, contradictio in adjecto, ali što se može opravdati kontekstom — onda se možemo složiti sa Buberom koji upravo dijalog smatra načinom dodirivanja apsolutnog: »Čovjek dohvata apsolutnost preko dijaloga, jer sve ono čemu se obraća, pokazuje se unekoliko necjelovito, nepotpuno. Tako čovjek dodiruje apsolutno, jer preko znanja o ograničenosti, sa ograničenim, on iskušuje neograničenost.[18]

Ozbiljno osporavanje univerzalnosti dijaloga, čak i ukoliko se dijalog shvati u najširem smislu a ne u izdiferenciranom Buberovom značenju, predstavljaju filozofska strujanja definisana i grupisana oko onog što se naziva »filozofija apsurda«. Pa ukoliko se odsustvo dijaloga nudi kao moguća, a možda čak i kao intelektualno zrelija, a pri svemu tome realna prilika, zašto bi se pravi intentičnog bića, koje opet svaki falsifikat porazno narušava.
stav, i još da sa nekim o tome raspravlja, na bilo koji način? Jer ako već: »Vjerovanje u smisao života pretpostavlja *uvijek* ljestvicu vrijednosti, izbor, (ako) pretpostavlja da se nešto cijeni više od nečeg drugog...« kako nas uvjerava Kami u »Mitu o Sizifu«, i ako nas još: »Vjerovanje u apsurd, prema našim odredbama, uči nečemu sasvim suprotnom od toga.« (Isto) — onda smo mi pred izborom čiji je ishod stvar naše slobodne odluke.

Međutim, stvari ne stoje tako: ljestvica vrijednosti i mogućnost izbora nisu rezultat »*vjerovanja* u smisao života« kada se tvrdi da jesu, onda je zaista veoma logično zaključiti da *prestanak vjerovanja* automatski dovod ii do prestanka ljestvice vrijednosti i do prestanka nužnosti ili mogućnosti izbora. Ali ove stvari se ne duguju *vjerovanju* u smisao života, nego faktu objektivnosti života, što je nešto sasvim drugo. Vjerovali mi ili ne u smisao života, dotle dok vjerujemo ili ne vjerujemo, mi život *živimo*. Pa se i vrednovanje i izbor nužno nameću svim ljudima koji donose

17) Razumije se, nije riječ o tome da postoji neka vodeća strana, koja treba sa svoje pozicije da bude dobrohotna, već o tome da naprosto ne treba da ima poziciono vodeće strane u dijalogu.

neku odluku. Bez obzira da li ćemo pretpostaviti uređen i ka uspjehu orijentisan život ili neuređen i ravnodušan život, hoćemo li se izjasniti za vođen ili za ne-vođen život, moramo uvidjeti da je i taj *ne-vođeni* život zapravo način voeđnja života, koji je ne samo prihvatanje takvog, nego još i negacija onog drukčijeg, vođenog života. Život je uvijek, dok uopšte jeste, htijenje. Htijenje je opredjeljenje. Ima mogućnosti da se izabere bilo šta, da se opredijeli za sve. Za uspjeh i neuspjeh, za ljubav i mržnju, za izlazak iz tih polariteta, dakle, za ravnodušnost. Za prihvatanje. Ponekad čak i za odbijanje, mada je provjera slobode prije u moći odbijanja, nego li prihvatanja, usvajanja. Ali život ne daje mogućnost pravog biranja, koje se u slučaju »filozofije apsurda« pretpostavlja. Jer pravo biranje nije u moći da se izabere ovo ili ono, već da se *izabere i ne izabere.* A to je nemoguća mogućnost koja je poništena faktom življenja. Tako se pokazuje da je struktura ljudskog svijeta, ukoliko se odnosi na onu aktivnu dimenziju koja je svjesno vođena, ontološki i bitno dijaloška. Time se afirmiše i mogućnost usavršavanja dijaloga, jer je podložno svjesnoj izmjeni ono što je u biti zasnovano na svijesti. Kao put ka utvrđivanju uzajamne saglasnosti ili nesaglasnosti, dijalog će se uvijek odnositi na konkretno određenje sudbinski bitne polarizacije ljudskih postupaka i odluka. Pri svemu tome, intelektualac koji je izabrao pravi dijalog (nekakav dijalog ili odluku *mora* odabrati) treba da se domogne »znanja koje shvata pravo jedinstvenosti dato njemu jedinstvenošću njegovog postojanja...«[19]

Ali, neće li se time izložiti da često bude sam? Jer od, shvatanja jedinstvenosti do osamljenosti, ukoliko se prati »sopstvena misterija« ili savjest, nije nikada daleko. Međutim, iako je ovo posljedica sa kojom računa i Buber, on ipak ne misli da će »čovjek dijaloga« morati da bude Kirkegorov čovjek koji tek u izdvojenosti otkriva istinu. To može biti čovjek koji živi sa drugima, ali nikada toliko da bi se odrekao *lične odgovornosti.*

Ali, opet, to katkada može da bude opasno, dadovede do neprijatnosti, da *zaboli.* Šta ako treba osjetiti nevolju i bol? Mada ponešto demagoški, odgovor je ipak u ovoj dimenziji nepobitan i olakšavajući: »Šta bi te više uplašilo: da osetiš bol koji bi ti oduzeo svest, zbog toga što ti je utroba proparana usijanim gvožđem, ili da je vidiš tako proparanu a da ne osetiš nikakvu bol? Bol nam govori da postojimo, bol nam govori da postoje oni koje volimo...«[20]

Tek tada kada shvati da je nužno okrenut dijalogu, i da je dijalog njegova *izabrana* sudbina[21], i još kada shvati da je dijalog

---

18) Between Man and Man; p. 167
19) Isto, p. 54
20) Migel de Unamuno: Tragično osećanje života; Beograd, 1967
21) U onom značenju »sudbine« koje Buber određuje kao mogućnost i privilegiju slobodnih ljudi. Jer, neslobodni, samovoljni, za dijalog nespremni ljudi, zapravo nemaju s u d b i n u.

jedini legitiman nosilac intelektualne odgovornosti, a ne bude zaustavljen opasnostima, već stane čitavim svojim životom iza tog saznanja, intelektualac će postati autentičan čovjek.

»Velikim nazivam onaj karakter koji svojim akcijama i stavovima zadovoljava zahtjeve situacije dubokom spremnošću da odgovori čitavim svojim životom, i to na taj način da ukupnost njegovih djelovanja i stavova istovremeno izražava jedinstvo njegovog bića u spremnosti da prihvati *odgovornost*.«[22]

22) Between Man and Man, p. 114. U ovaj kontekst sasvim se uklapa i misao koju je Ibzen izrekao u jednom od poslednjih intervjua. »Čovjek nikada pravo ne živi u onome društvu kojem pripada bez ikakve saodgovornosti i saučesništva.«

VAŽNA OBAVIJEST

Obavještavamo sve pretplatnike i čitaoce da će jugoslavensko izdanje časopisa »Praxis« od početka 1975. godine izlaziti *tromjesečno* što znači da ćemo u tom izdanju izdavati godišnje *4 broja po 120—180 strana* (umjesto 6 brojeva po 160 strana koliko smo dosad izdavali, odnosno u posljednje vrijeme pokušavali izdavati).

Ujedno smo prisiljeni povisiti prodajnu i pretplatnu cijenu časopisa tako da će *godišnja pretplata* iznosi *120 dinara*, a *cijena pojedinog broja 35 dinara.*

Žao nam je što u jedanaestoj godini izlaženja moramo u isto vrijeme najaviti smanjenje opsega i povišenje cijene, no kako je u 1974. godini časopisu uskraćena svaka pomoć iz društvenih fondova i kako nemamo garancije da ćemo je u narednim godinama dobijati (premda smatramo da na to imamo puno pravo te ćemo se za ostvarenje tog prava i boriti), ove su se mjere pokazale neophodne radi održanja časopisa. (Takve mjere predložili su nam i sami naši pretplatnici u anketi o kojoj ćemo još pisati u jednom od idućih brojeva.)

Pretplata se uplaćuje na žiro račun: *Hrvatsko filozofsko društvo 30101-678-614 (za »Praxis«).*

Pretplatnicima garantiramo da će primiti po četiri broja u opsegu od 120—140 strana, a ukoliko dobijemo pomoć iz društvenih fondova ili povećanjem broja pretplatnika povećamo vlastite prihode, opseg broja bit će povećan po mogućnosti na 160 —180 strana.

MOLIMO VAS DA ŠTO PRIJE UPLATITE VAŠU PRETPLATU ZA 1975. GODINU!

INITIA METAPHYSICA LEIBNIZOVE FILOZOFIJE JEZIKA

Zoran Kravar

Zagreb

I

Prava tema Leibnizove filozofije jezika nije jezik nego korelacija jezika i svijesti. Valja još napomenuti da ta korelacija nije uspostavljena kao odnos dviju samostalnih cjelina ili kao odnos dvaju nesamostalnih a uzajamno povezanih dijelova neke obuhvatnije cjeline, već kao odnos dijela i cjeline. Za Leibniza je jezik, prema tome, osobit dio cjelokupnoga sadržaja svijesti, preciznije rečeno, pa na kraju i na mogućnost teoretske diobe u njegovoj kompleksnoj strukturi. Već u ranijim Leibnizovim spisima, premda ne još tematski, dolazi do izražaja ta metafizička prednost svijesti u odnosu na jezik, manifestirajući se ponajprije u jasnoj tendenciji da se teoretski izlučeni elementi jezične strukture odrede na osnovi njihove funkcionalnosti koja im se nužno pripisuje, i to ne kao svojstvo, nego kao isključiv modus egzistiranja. Dovoljno je, na primjer, sjetiti se *Dijaloga o vezi između riječi i stvari* iz 1677., gdje se prikladnom argumentacijom ukazuje na nemogućnost bilo kakve spoznaje koja bi se odvijala »bez pomoći riječi ili kakvih drugih znakova«.[1] Iako se na prvi pogled čini da taj stav ne sadrži u sebi punu metafizičku određenost, ipak je važno uočiti kako Leibniz bez oklijevanja pripisuje riječima, zapravo njihovoj osamostaljenoj logičko-semantičkoj funkciji, status pukog pomagala višim aktivnostima svijesti. Ali, dok nam se u spomenutom dijalogu otkriva samo općenito zahvaćena veza između jezika i spoznajnih procesa, a donekle — osobito s obzirom na naglašenu metafizičku prednost svijesti — i priroda te veze, jedan će važan Leibnizov spis iz slijedećega desetljeća nedvosmisleno naznačiti upravo

1) G. W. Leibniz, **Die philosophiscen Schrifften in 7 Bänden**, hersg. v. C. I. Gerhardt, Bd. 7. Hildescheim 1965², str. 192.

onaj specifičan moment svijesti preko kojega jezična problematika uopće dospijeva među temeljna pitanja filozofije. Pritom mislimo na kratku raspravu pod naslovom *Meditacije o spoznaji, istini i idejama.* U njoj Leibniz, po kriteriju spoznajno teoretski vrednovane jasnoće, razlikuje nekoliko temeljnih oblika percepcije. Jedan od najviših stupnjeva perceptivne moći, koji međutim nije najviši, služi u spoznajnom procesu na taj način da i simbolički reproducira svoj predmetni korelat. Upravo taj moment spoznavajuće svijesti korespondira na stanovit način i u precizno određenoj mjeri s nekim faktičkim ili tek mogućim funkcijama jezika. Kad, naime, ne bi bilo distinktne i ujedno simboličke percepcije, odnosno potrebe za znakovnom reprodukcijom sadržaja spoznaje, jezik ne bi morao postati tema filozofije, jer bi mu tada u svim točkama bilo moguće suprotstaviti ideal intuitivne, simboličkoga posredovanja lišene spoznaje. Istina, i sama distinktno-simbolička percepcija sa svojim »karakteristikama« nadmašuje logički izmjerenu spoznajnu vrijednost jezika, ali između ta dva područja postoje izraziti paralelizmi, dok se, s druge strane, ideja jezika i ideja intuitivne spoznaje potpuno isključuju. Logički zakoni znakovnoga posredovanja u sklopu distinktno-simboličke percepcije imaju, ako dospiju u korelaciju s elementima jezične strukture, punu metafizičku prednost, oni zapravo predstavljaju onaj metafizički motiv koji daje smisao i opseg svoj Leibnizovoj filozofiji jezika, u njima je jezik, kao nesamostalan moment svijesti, konačno fundiran. Potrebno je odmah uočiti da će razumljiv napon kojim je obilježena ta korelacija postati izvor svih onih zanimljivih Leibnizovih pokušaja u vezi s »univerzalnom karakteristikom«, »Adamovim jezikom«, ukratko, izvor i poticaj njegove logičko-lingvističke utopije.

Veza između jezika i svijesti uspostavljena je u Leibniza neobično strogo i stoga ona ne sadrži nijednu komponentu koja ne bi bila metafizički motivirana. Ta veza nije, dakle, naprosto postulirana kao nešto prirodno i samorazumljivo, otprilike onako kako se ona općenito postulira u kontekstu novije filozofije, prije svega pozitivističke. Strogo uzevši, pozitivizam je sam najmanje u stanju ispuniti imperativ toga vlastitog postulata, jer u analizu jezika umeće različite empirijske zamjene za pravi pojam svijesti. Kod Leibniza, naprotiv, postoji široko korištena teoretska mogućnost da se veći dio ukupnog sadržaja svijesti istraži u odvojenosti od jezika i od njegove simboličke funkcije. Prvi i najznatniji konstituent duhovnoga područja koji se Leibnizu javlja potpuno neovisno o jeziku jest percepcija. Istina, pojam percepcije, kako je već i upozoreno, u jednoj svojoj modifikaciji stupa u korelaciju s nečim jezičnim, ali ono što pritom postaje realni moment tako modificirane percepcije nije jezik sam nego apstraktna simbolička funkcija. Osim toga odnos fundiranja u toj korelaciji ide od percepcije prema jeziku, a nipošto obratno. Bitna sloboda percepcije od elemenata jezične strukture, promisli li se dobro, sasvim jasno upućuje na to da Leibniz sa svojom fi-

lozofijom jezika može započeti tek pošto je čitav filozofijski sustav, u ontološkom i spoznajnoteoretskom temelju već dovršen. Budući da pojam percepcije i u sferi duše, duha i svijesti, dakle na području koje bismo uvjetno mogli zvati antropološkim, također fungira kao metafizička osnova, filozofija jezika može svoje teoretsko ishodište tražiti u već uspostavljenoj cjelini sustava. U toj cjelovitosti najprije je suodređena ontološka struktura svih mogućih predmetnih korelata jezičnoga značenja, suodređena je i logička forma razumske upotrebe svih simbola, pa stoga i verbalnih, a u bitnim je crtama riješeno pitanje o obliku, smjeru i cilju razumskih procesa koje se jezik kao vanjski moment vezuje.

Nameće se sada posebno pitanje o tome predstavlja li Leibnizova filozofija jezika, tako kako je tematski i metodološki određena u kontekstu sustava, svojevrsno ograničenje svoga predmeta. Ako bismo se u potrazi za odgovorom na to pitanje orijentirali sa stanovišta suvremene jezičnofilozofijske svijesti, morali bismo Leibnizovu načinu mišljenja odreći sposobnost da obuhvati total problema. Spoznajna funkcija jezika, prati li se njezina sudbina u povijesti filozofije, gubi svoju tematsku težinu već u sklopu prvih reakcija na racionalizam, dakle u Hamanna i Herdera, a u devetnaestom stoljeću, osobito prema njegovu kraju, imperativ logički regulirane i objektivistički usmjerene spoznaje dodirivat će se s općom jezičnom problematikom samo još na jednom suženom i vrlo specifičnom području. Kada Brentanov učenik A. Marty, u oštroj polemici sa stavovima Husserlovih *Logičkih istraživanja*, tvrdi da je zadaća logičara ispitati »kako bi jezik morao biti oblikovan da bi na što savršeniji način mogao služiti spoznaji i znanosti«,[2] onda on pretpostavlja postojanje širokoga polja izvanspoznajne upotrebe jezika, pa takvom obliku jezične prakse daje izričitu prednost. Bez obzira na to što pretjerano širenje jezičnofilozofijske problematike obično dovodi do teoretski dvojbenoga antropologiziranja jezične strukture — kao u Wundta, u kojega je jezik postao zrcalo svih zamislivih klasa »duhovnih zbivanja«, ili u novokantovaca, napose u Cassirera, gdje je jezik stavljen u općenitu analogiju s funkcijama transcendentalnoga subjekta — ipak je evidentno da logika, i to u svome potpuno formaliziranom obliku, nije isključiv regulativ jezične prakse. Leibnizu, na primjer, već u odnosu na G. B. Vica, izmiče relativna samostalnost estetske funkcije jezika, koje je svjestan čak i Hegel kada, iako tek uzgred i bez veće određenosti, jezik pjesništva shvaća kao »eine andere Sprache«.[3] Osamostaljenje estetske funkcije samo je dobar primjer za objašnjenje općega smjera kretanja refleksije o jeziku poslije Leibniza. Sa stanovišta da je ograničen, a to mu je već, izričito ili ne, i prigovoreno. Koliko pak ti prigovori pogađaju, nije

2) A. Marty, **Untersuchungen zur allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie**, Halle 1908, str. 25.

3) G. W. F. Hegel, **Aesthetik** III, Frankfurt 1955, 371.

lako ocijeniti. Da jezik ne može biti potpuno određen zakonima spoznaje, moguće je uvidjeti samo ako se pojam spoznaje uzme u onom smislu u kojem je formuliran u Kanta i nakon njega. Pojam spoznaje u Leibniza- metafizički fundiran u pojmu percepcije, ima, međutim, tako općenito značenje da nije nimalo nelogično što mu je, uz čitav niz ontoloških i spoznajnoteoretskih tema, određen i jezik. Fundiran u spoznajnoj procesualnosti razuma, bitak jezika mora doživjeti značajne restrikcije, ali tu se ipak ne radi o ograničenjima u negativnom smislu riječi. Koncentrirajuće djelovanje korelacije na mnogostrukost jezične strukture nužno je, jer Leibniz ne postavlja pitanje o »prirodnoj« vezi bilo kakvoga mišljenja i sustava verbalnoga označivanja: on, naprotiv, istražuje uvjete mogućnosti da u shvaćanju o simboličkoj percepciji uspostavi sintezu dvaju paralelnih, ali načelno odvojenih područja, odvojenih utoliko što jezik nije slobodan od primjesa osjetilnosti, a svijest jest. Njega, dakle, ne zanima u mnogo čemu zanemariv total jezika, već one crte u jezičnoj strukturi na koje je moguće proširiti apriorne zakone svijesti. Upravo je na taj problem usmjerena sva istinska filozofija jezika i ona će ga uporno rješavati, i to uvijek u upravo napadnoj ovisnosti o teoretskim modifikacijama apriornoga područja. Humboldtova maksima o tome da je u jeziku sve uvijek već »ljudsko« i Cassireovo odbijanje da u jeziku uoči nešto što ne bi bilo sinteza, jedinstvenost i duh, u neposrednu su dodiru s Leibnizovim nastojanjem da se u jeziku fiksira područje korelativno u odnosu na prirodu razuma. Samo dok se u Humboldta i Cassirera apriorne zakonitosti šire preko čitava antropološkoga područja, u Leibniza su one ograničene na područje mišljenja, bez obzira radi li se o božanskom ili o ljudskom mišljenju. Po svojoj pojačanoj logičkoj strogosti, Leibnizovu modelu odnosa jezika i svijesti još je srodniji Husserlov[4] način uspostavljanja korelacije između apriornoga sadržaja »intencionalnih doživljaja« i »izraza«. U Husserla, naime, utoliko što se u procesu označivanja »Gemütssetzungen« nužno svode na njima imanentan »doksički pozicionalitet«, ponovno dolazi do izražaja koncentrirajuće djelovanje korelacije. Očigledno je, dakle, da razvoj transcendentalne filozofije potvrđuje smisao Leibnizova pitanja o odnosu apriornih sadržaja svijesti prema jeziku, a još više smisao njegova uvjerenja o nužnosti takvoga odnosa. Zato je sasvim razumljiva Husserlova tvrdnja iz *Logičkih istraživanja,* kojom se jasno ističe neprolazna vrijednost jezičnofilozofijskih doktrina sedamnaestoga i osamnaestoga stoljeća: »Und so trete ich hier für ein gut Stück Recht der alten Lehre von einer 'grammaire générale et raisonnée', von einer 'philosophischen' Grammatik ein; nämlich für das in ihr, was, obschon in der Wise einer dunklen, unausgereiften Intention, auf das im echten Sinne 'Rationale' und insbesondere 'Logische' der Sprache, auf das Apriori der Bedeutungsform abzielte.«[5] Iz opisa općega položaja jezične pro-

4) Isp. Husserl, **Ideen zu einer reinen Phänomenologie I, § 121, 125.**

blematike u kontekstu Leibnizova idealizma proizlazi da se i u njega radi upravo o onome što Husserl zove »das Apriori der Bedeutungsform« i da se iz radikalnoga postavljanja toga pitanja razvija ideja »univerzalne karakteristike«, ideja jedne, kako smo rekli, logičko-lingvističke utopije, koja daleko nadmašuje slične pokušaje Arnaulda, Delegarna ili Wilkinsa.

Fundirajući jezik kao vanjski moment jedne perceptivne modifikacije u svijesti, koje zakonitosti vrijede a priori, Leibniz je pružio opći teoretski model korelacije apriornog područja i određenih elemenata jezične strukture. Unaprijed je jasno da takvo stanovište zahtijeva metafizički motivirano lučenje u mnogostrukosti jezičnoga bića, pa u tom smislu transcendentalna filozofija nema Leibnizu što prigovoriti. Prigovori se mogu staviti s druge strane, sa strane empiričkoga proučavanja sveukupnosti »jezičnih činjenica«. Može se učiniti kako empirizam nije u stanju dosegnuti visinu Leibnizova izlaganja i kako bi svaki pokušaj korigiranja toga izlaganja s empirističkoga stanovišta morao predstavljati primjer nerazumijevanja istinske filozofijske intencije. To je, zacijelo, točno, ali empirizam je tu, on neprestano utječe na stanje i razvoj suvremene misli o jeziku, on postavlja kriterije. Samo zato zaslužuje njegov način, pa čak i ono nama najudaljenije u njegovu načinu, vrlo ozbiljnu pažnju. Pored svih motiva koji mogu razlikovati jasnu idealističku liniju Leibnizove jezičnofilozofijske misli od empirizma, u ovom je momentu najvažnije uočiti da empirizam nikada ne nastoji fundirati jezične činjenice u nečemu izvan njih samih. Na taj način otpada potreba ograničenja na momente jezičkoga bitka, pred nama je fenomen jezika u otvorenosti svoga totaliteta. Prividna sloboda tako zamišljena istraživanja, njegova potencijalna beskonačnost, kojoj se znanstveni intelekt naivno raduje, njegov suptilan način metodološkoga prianjanja uz najneznatnije dijelove razmrvljene tematske cjeline, to su momenti koji osiguravaju danas već očiglednu premoć empirizma u suvremenoj filozofiji jezika. Aprioristička misao, kako smo vidjeli, povlači oštre granice, ona mora postupati dogmatski, jer polazi od »sigurnih principa a priori«, pa kad se njezinu uskom području suprotstavi razgranata empiristička vizija jezika, razlika je odveć velika a da površnom duhu vremena ne bi djelovala uvjerljivo. Ovdje nećemo obnavljati opća mjesta Diltheyeve,[6] Husserlove[7] ili Heideggerove kritike[8] znanosti i znanstvenoga oslanjanja na iskustvo, već ćemo, držeći se jezičnofilozofijskoga područja, postaviti jedno pitanje na koje bi empirizam, u namjeri da bude smisaon, morao imati odgovor, ali na koje on još nikada nije odgovorio. To

---

5 **Logische Untersuchungen** II, Tübingen 1968, str. 338.

6) Isp. jedan od prvih Diltheyevih pokušaja utemeljenja »duhovnih znanosti« i kritiku empirizma u vezi s time, **Gesammelte Werke** I, str. 4 i dalje.

7) Isp. **Ideen** I, § 56; **Ideen** II, § 2.

8) Isp. **Sein und Zeit**, § 13.

bi se pitanje moglo ovako formulirati: Je li sve no što je u jeziku empirički dostupno jezik sam? Analognim se pitanjem može dovesti u sumnju svako područje empiričke znanstvenosti, jer empirizam u procesu spoznajnoga prestrukturiranja svojih predmeta ne pogađa, kako se čini, autentičan odnos njihovih cjelina prema njihovim dijelovima. Zvuk, na primjer, u svojoj pretpostavljenoj materijalnosti nije »dio« ili »moment« jezika, ali empirizam tu nije u stanju povući sigurnu granicu. Aprioristička misao u tom konkretnom slučaju nije u nedoumici: ona će odbaciti materiju zvuka pa će se orijentirati prema logičkoj formi značenja, kao što čini Leibniz,[9] ili će negirati materijalnu narav razumijevanju upućena zvučanja, kako to čini Cassirer.[10] Slično kao sa zvukom stoji i s tzv. »psihološkim procesima«. Dok se empirizam tu koleba, apriorizam donosi jasna rješenja utoliko što spomenutim procesima pripisuje vrijednost a priori, ili ih »stavlja u zagrade«. Učinit će se možda da je nerazumijevanje odnosa dijelova i cjeline u jezičnoj strukturi, samo na nešto drukčiji način, svojstveno i Leibnizu, barem u onim njegovim važnim raspravicama o »univerzalnoj karakteristici«. Broj, kojim Leibniz gleda zamijeniti riječ, zaista nije realan moment jezika. Pa ipak, nama se čini da ta čudna koncepcija znaka iznosi na vidjelo nešto što jeziku nužno pripada, a čemu prije Leibniza nije bilo teoretskoga pristupa. Dobar dio našega napora bit će usmjeren na razumijevanje toga paradoksa.

Prava i pozitivna jezgra Leibnizove filozofije jezika leži, dakle, u nastojanju da se iznova, naime poslije Platona, Aristotela i skolastika, odredi odnos između jezika i područja ideja ili područja na kojem vrijede principi a priori, što je za Leibniza isto, jer se u njega sve ono što svijest uključuje a priori i što nam, prema tome, nikada ne može biti dano preko osjetila svodi na »urođene ideje« i njihove logičke modifikacije. Odmah se nameće pitanje o tome zašto Leibniz ne može jednostavno prihvatiti klasično Platonovo shvaćanje o odnosu riječi i ideja i o tome koji je unutrašnji razlog potrebe za novim i bitno različitim postavljanjem problema. Precizan odgovor na to pitanje mora moći obuhvatiti bar dva nova aspekta što ih je Platonova nauka o idejama stekla u filozofiji skolastike i u novijoj filozofiji nakon Descartesa. Prije svega, izmijenio se ontološki status ideja, što je baš u Leibniza vrlo uočljivo. Ideje u njega ne mogu egzistirati na način monada, a time im se poriče mogućnost realnoga postojanja, jer monade pokrivaju čitavo područje realnoga postojanja: bitak je sveukupnost monada. To ne znači da Leibniz bitak ideja mora odrediti kao nešto puko subjektivno — jer je njihovo mjesto u strukturi božanskoga mišljenja — ali one više ne mogu imati realnu egzistenciju.[11] U vezi s time mijenja se i

9) **Nouveaux essais sur l' entendement humain**, Liv. III, chap. 1.
10) Isp. bilj. br. 18.
11) Bitak ideje konstituira se po Leibnizu svagda izvan fenomenologa područja, a u sferi duha ili božanskoga intelekta. Isp. Gerh. VI, str. 426.

odnos ideja prema konstituentima realnog bitka, dakle, odnos općega i pojedinačnoga. Dok je platonska ideja (u Aristotelovoj interpretaciji) predstavljala samo reduplikaciju osjetilno postojeće pojedinačnosti, u skolastici i u Descartesa ona se počinje približavati pojmu relacije koja nije upućena na stvari nego na zakonitosti njihovoga zajedničkoga postojanja. »Descartesov je racionalizam na pitanje o odnosu znanja i bitka, općega i pojedinačnoga odgovorio na taj način da je sam prirodni predmet razriješio u matematičkoj općenitosti.«[12] Na isti je način, samo još mnogo dosljednije, i Leibniz pretpostavio mogućnost primjene ideja u iskustvu. Sada, dakle, više ne postoji opće i pojedinačno u pukoj suprotstavljenosti nego u korelaciji koja traži momente posredovanja iskustvene mnoštvenosti i idealne jedinstvenosti. I u Leibnizovoj je logici razlika između jedinstvenosti i mnoštvenosti od fundamentalna značenja, pa se »unutrašnji napredak što ga u sebi krije svaki novi motiv izgradnje sustava, može izmjeriti, kako misli Cassirer, s obzirom na važnost koju on ima za to središnje pitanje«.[13] Upravo u tom ogranku sustava, u kontekstu pitanja o odnosu jedinstvenosti i mnoštvenosti, javlja se Leibnizu motiv simboličkoga posredovanja, a zajedno s njim i motiv jezika u cjelini, naravno, u onom smislu u kojem Leibniz tu cjelinu razumije. U vezi s takvim teoretskim lociranjem simboličke funkcije, a djelomično i funkcije jezika uopće, nameću se još neka pitanja. Ako je, naime, posao znaka posredovati između mnoštvenosti i jedinstvenosti, kakav je oblik podudaranja koji postoji između tih spoznajnoteoretskih određenja i različitih verbalnih i gramatičkih elemenata znakovnoga sustava? I u jeziku postoje samostalni, njegovoj strukturi realno pripadni momenti posredovanja između semantičke mnoštvenosti i sintaktičke jedinstvenosti. Misao da taj jeziku imanentan polaritet može biti od utjecaja na oblik naših ontoloških predodžaba i na smjer naše spoznaje, da on, jednom riječju, može biti »originär gebend«, kako bi rekao Husserl, predstavlja uporište najrazličitijih jezičnofilozofijskih doktrina: vrednuje li se taj uvid negativno, proizaći će iz njega »kritika jezika« u Mauthnerovu smislu; ako se pak činjenica »es gibt kein Ding wo das Wort gebricht« shvati neutralno, otvoren je put prema hermeneutičkoj ideji o podudaranju našega iskustva svijeta s granicama jezika. Sama je misao ipak mnogo starija od vremena formuliranja dviju spomenutih filozofija, a pojavljuje se već u jednom stavu iz Platonova *Kratila*, koji je stav i sam po sebi, a osobito u kontekstu dijaloga vrlo teško razumljiv. U njemu Platon kaže da riječima »razlikujemo stvari kako jesu«.[14] Ostavimo, međutim, smisao te izreke otvoren (kad bi ona uistinu značila ono što se nama čini da znači, stajala bi ona u oštroj proturječ-

12) E. Cassirer, **Einleitung** u G. W. Leibniz, **Hauptschriften** III, Leipzig 1904, str. XVIII.
13) **Einleitung** u G. W. Leibniz, **Hauptschriften** I, Hamburg 1966, str. 3.
14) 288 b.

nosti s bitnim crtama Platonove filozofije jezika), pa se vratimo Leibnizovu rješenju problema. Odmah ćemo u tom smislu procijeniti da je za njega mnoštvenost unutar znakovnoga sustava pojava od sekundarnoga značenja. Istinska predmetna mnoštvenost nema u načinu svoje egzistencije ništa zajedničko s različitošću simboličkih oblika, postoji tek naknadna mogućnost da se ontološki primarna mnoštvenost podredi principu karakterističnoga označivanja. Metafizički moment koji u Leibniza osigurava izvanjezičnu narav mnoštvenosti jest i sam izvanjezično zamišljen pojam percepcije. Kada u *Monadologiji* čitamo da »svaka monada mora biti različita od svih ostalih monada«,[15] onda znamo da metafizički temelj te različitosti sačinjavaju razlike između perceptivnih sposobnosti pojedinih monada. Na isti se način i sintetička funkcija svijesti, preciznije rečeno, njezin relacioni karakter odvaja od jezika. Izvanjezičnost je tu izvedena iz činjenice što relacija izvorno pripada misaonim procesima najvišega uma,[16] koji procesi nisu upućeni na nužnost simboličkoga reproduciranja svojih sadržaja. Izoliranje jezika od izvorne ontološke mnoštvenosti, a osobito od relacionoga karaktera spoznajne procesualnosti, rezultira u Leibniza važnom i zanimljivom metodološkom posljedicom: u njegovu teoretskom zahvatu riječ iskače u prvi plan; naravno, ne u tom smislu što bi on, stavivši u zagrade ostalu jezičnu problematiku, koncentrirao svu pažnju na problem riječi, već tako da se sva dostupna pitanja o biti jezika nužno svode na pitanje o bitku i funkciji riječi. Za Leibniza jezik, osim formi riječi, nije teoretski dostupan. Iako će se možda učiniti da to stanje stvari predstavlja neku osobitu, čak i negativnu crtu Leibnizove filozofije jezika, ono je ipak logična i lako razumljiva posljedica fundiranja jezičnoga bića u funkcijama svijesti. Odvojivši jezik od ontološke baze monadološkoga singulariteta, Leibniz je eliminirao pitanje o cjelini jezika. Jezik, doduše, može biti cjelovit, ali sveukupnost njegovih semantičkih elemenata nije ocrtana nikakvom ontološki relevantnom granicom. Čitav u izvornom smislu riječi može biti samo univerzum, a ako jezik ne može imati utjecaja na njegovu cjelovitost, onda potpunost ili nepotpunost broja jezičnih znakova može imati samo relativnu važnost. Na sličan način prethodi jeziku i objektivna zakonitost sinteze. Principi onih procesa svijesti koji kao svoj vanjski moment sadrže simboličku funkciju opet ne mogu biti izvedeni iz jeziku imanentnih sistentičko-sintaktičkih zakonitosti, jer oni znače samo simboličku modifikaciju općih principa intuitivne spoznaje. Leibnizu, dakle, ne samo da nije dostupna autonomnost sintakse, već mu nije dostupna ni subjektivna priroda diskurzivnoga razuma, što će postati dostupno tek nakon Kantova supsumiranja svih zakonitosti sintetičkoga rada svijesti pod pojam transcendentalne apercepcije. Sada je pak jasno zašto u Leibnizovu vidnom polju od nepregledno-

15) Gerh. VI, str. 609.
16) Isp. **Nouveaux essais,** Liv. II, chap. 25.

ga mnoštva jezičnih činjenica preostaje samo riječ: svu onu principijelnost s kojom se riječ odnosi najprije prema svim riječima jezika, a zatim prema drugim riječima, razriješio je Leibniz u metafizičkim principima svoje ontologije i spoznajne teorije. Nije pretjerano reći da jezik u onom smislu u kojem kao organizam postoji za Vica, Hamanna, Herdera ili Humboldta za Leibniza, i to u potpuno objektivnom smislu, ne postoji. U sklopu općenite i apriorne promišljenosti univerzuma ne samo jezična, nego i svaka subjektivna autonomnost nužno gubi svoju ontološku podlogu.

II

Koncentriranje čitave jezičnofilozofijske problematike u formi osamostaljene riječi motivirano je u Leibniza fakticitetom fundirajuće relacije između ideje svijesti i bitka jezika. Ta je relacija od temeljnoga utjecaja i na daljnje Leibnizovo razumijevanje jezika, odnosno riječi, i to stoga što otvara mogućnost uvijek novih i metafizički dosljednih dioba u strukturi predmeta. Najizrazitija takva dioba jest dihtonomija između formalnoga i materijalnoga momenta u bitku riječi, pri čemu se značenje uglavnom poklapa s formalnim momentom, dok se materijalnost riječi izvodi uglavnom iz materijalne prirode zvuka. Leibniz, doduše, nije načelnu razliku između zvuka i značenja nigdje definitivno formulirao, ali ta ideja posve logično proizlazi kako iz onih njegovih tekstova u kojima se govori o čistoj simboličkoj funkciji, tak i iz onih u kojima se razmatra empirički dostupna zbiljnost riječi. Konačno, bez jasnoga teoretskog suprotstavljanja dviju razina jezične strukture ne bi Leibniz nikada dospio do formulacije »univerzalne karakteristike«, najmanje pak do nakane da se »karakteristika« konstituira od ne-verbalnih semantičkih elemenata.

Ta bez sumnje provedena dihotomija duhu racionalizma još uvijek nije nametala preteške probleme, i Leibniz je postupio onako kako su u istoj situaciji postupali Platon, Aristotel, Occam i ostali prethodnici ukazalo kao nedostatno tek u okolnostima pune prevlasti transcendentalne filozofije i njezina utjecaja na filozofiju jezika. Vrlo je tipično što je već Humboldt ustanovio relativnu vrijednost oznaka »forma« i »sadržaj«. Kada je riječ o komponentama jezične strukture, potrebno je, kako Humboldt često opaža, imati na umu da se svaka komponenta može odrediti i kao forma i ako materija.[17] Riječ je, na primjer, forma u odnosu na zvuk, dok je u odnosu prema rečenici materija. Karakter čiste, metafizički određene materijalnosti, možda bi se mogao pripisati samo zvuku, ali tu misao Humboldt, kako se čini, ne privodi kraju. Sasvim razumljivo, jer to njegovo koleba-

17) **Die sprachphilosophischen Werke,** Berlin 1884, str. 276.

nje, uostalom, anticipira duh novokantovskoga pokušaja da se iz jezika isključe svi zaostaci materijalnosti. Tako je u Cassirera osjetilni bitak znaka potpuno razriješen u aprioritetu simboličke funkcije: »Simbolički znaci — kaže Cassirer — nisu najprije postojeći da bi povrh svoga bitka primili određeno značenje, već sav njihov bitak proizlazi iz značenja.«[18] Leibniz, Humboldt i novokantovci očigledno su povezani logičnom povijesnom linijom na kojoj se ekspozicija problema odnosa između zvuka i značenja osjetljivo mijenja. Posebno je pitanje u kojoj mjeri te promjene mogu imati značenje istinskoga rješenja problema. Čini se, naime, da transcendentalistička misao nedostatke Leibnizova stanovišta ne uklanja. Ona, doduše, uklanja materijalni moment, shvaćajući njegovu osjetilnost kao pojavnost, ali na taj je način Leibniz korigiran samo utoliko što sada postoji metodološka mogućnost da se nekada zabačena osjetilnost povede pod principe a priori. Bitak riječi shvaća se sada u analogiji s općom mogućnosti sinteze između osjetilnosti i razuma. Nameće se, međutim, pitanje, mogu li se među razmaknute polove jednostavne jedinstvenosti zvuka i značenja unijeti momenti posredovanja izlučeni na osnovi apriornih pravila transcendentalne analitike. Ono što se u takvu razumijevanju riječi gubi jest mogućnost uvida u specifično jezičnu narav sinteze značenja sa zvukom. Ako se zvukovna komponenta verbalnoga znaka određuje prema njezinoj pojavi, a to je moguće samo ako je ta komponenta već subsumirana pod općenite apriorne uvjete osjetilnosti, onda se, analogno tome, i značenje promatra u njegovoj punoj pripadnosti razumskoj pojmovnosti. Ista općenitost koja ontološki karakterizira zvuk i značenje mora biti svojstvena i elementima posredovanja između njih. Leibnizovo načelno neuviđanje jezične prirode značenja nije, dakle, u novokantovskoj poziciji dosljedno dokinuto. Da je ne samo za razumijevanje nego i za puku percepciju znaka odlučna uvijek aktualna fundiranost znakovne forme u regulativnoj ideji cjeline jezika, ustanovio je tek Husserl, premda i on samo u stanovitoj mjeri. Pristupajući, u istraživanju o izrazu i značenju, problemu razumijevanja izgovorenoga ili napisanoga znaka, on kaže: »Diese Mitteilung wird aber dadurch möglich, dass der Hörende nun auch die Intention des Redenden versteht. Und tut dies, sofren er den Sprachenden als eine Person auffast, die nicht blosse Laute hervorbringt, sondern zu ihm spricht.«[19] Iz toga jasno proizlazi da zvukovna podloga značenja, za razliku od svih ostalih osjetilnih predmeta, nikada ne može biti dana u jednostavnoj percepciji. Intencionalnom korelatu percepcije verbalnoga znaka moraju nužno pripadati osobiti karakteri izvedeni iz predpercektivno konstituirane ideje jezika, ideje u gotovo kantovskom smislu riječi. Pun bitak riječi ne da se karakterizirati »izvana«, uz pomoć već upostavljene ontološke pojmovne općeni-

18) **Philosophie der symbolischen Formen,** I Berlin 1923, str. 42.
19) **Logische Untersuchungen** II, str. 33.

tosti. Upravo to čini ne samo Leibniz nego i duga tradicija na koju se on nadovezuje, a u stanovitom smislu i novokantovska filozofija jezika. Tu se uvijek polazi od činjenice da se zvukovnost riječi razvija unutar horizonta jednoga osjetila, iz čega, po metodi klasične gnozeologije, slijedi zaključak o osjetilnosti verbalnoga, baš kao i svega ostaloga zvuka. U tom kontekstu ne predstavlja Leibnizova misao nikakav izmzetak, a kako je idealitet značenja njegov prvi problem, odbacivanje metafizički procijenjena zvuka riječi ukazuje se kao moguć i potreban korak.

Što je Leibniz zapravo dobio tim pažljivim i dosljednim odvajanjem značenja od zvuka, čiste simboličke funkcije od punoga bitka riječi? Nema, ponajprije, nikakve sumnje da je on u tom poslu slijedio imperativ svoje spoznajne teorije: bitak jezika fundiran je u njega u jednoj osobitoj spoznajnoj funkciji svijesti, »ljudskoga razuma«, da se preciznije izrazimo. Leibniz, prema tome, i u teoretskom slojevanju riječi ide za tim da ustanovi gnozeološki procijenjenu mjeru upotrebljivosti znakova u procesu distinktnoga percipiranja. Time je na kategoriju znaka neposredno protegnut još jedan kriterij tradicionalne spoznajne teorije: princip adekvacije. Taj je princip ostvariv tek u uvjetima razumski konstruirane »univerzalne karakteristike« gdje se pod karakterističnosti znaka podrazumijeva njegovo puno podudaranje s predmetom. Ali premda je adekvacija između znaka i predmeta uvjet čistoga idealiteta značenja, Leibniz i običnim riječima pripisuje stanovit stupanj podudaranja sa stvarima. Zašto pak taj oblik primitivne adekvacije ne može biti logički pročišćen, već mora biti odbačen? Odgovor je sasvim jasan: zvučanjem riječi može se slijediti samo zvučanje stvari, pronalazeći u riječi strukturalni korelat zvukovnom momentu svoje pojavnosti, stvar još uvijek ne proicira u znakovni sustav svoju bit, ono što je čini onim što ona uistinu jest. Istina, sposobnost *Lautmalereia* nije svojstvena svim riječima, ili bar nije u svim riječima u istoj mjeri prepoznatljiva, i Leibniz, govoreći o zvukovnoj korelaciji između riječi i stvari,[20] misli prije na postanak jezika nego na njegovo aktualno stanje. Ali upućenost jezika na osjetilno dostupno biće manifestira se u još jednom fenomenu u kojega se postavljanju Leibniz najoštrije suprotstavlja sve glasnijim empirističkim argumentima. Riječ je o problemu etimologije i činjeničnoga nalaza etimološkoga istraživanja.

Upoznavši neke zanimljive etimologije Locke je bio iznenađen otkrivši »u kojo su mjeri ovisne naše riječi o osjetilnim idejama i kako čak one riječi koje su namijenjene izražavanju potpuno neosjetilnih zbivanja i pojmova ipak vuku podrijetlo iz istoga izvora i bivaju očigledno prenošene s osjetilnih ideja na složenije pojmove.«[21] Pravi uzrok Lockeovu iznenađenju nad či-

20) Isp. **Nouveaux essais,** Liv. III, chap. 2.
21) **An Essay Concerning Human Understanding,** London 1936, str. 320.

njenicom što razvoj jezika »dah« pretvara u »duh« nije, međutim, ništa prirodno i samorazumljivo, i njegovi zaključci ne proizlaze naprosto iz nemotivirana čuđenja nad neobičnim otkrićem. Locke je, naime, pretpostavio da u procesu evolucije evoluiraju i naši pojmovi koji nam, osim preko iskustva, nisu nikako dani. Prihvati li se ta tipično empiristička hipoteza o identitetu ili bar generičkom paralelizmu između verbalnih značenja i pojmovnih sadržaja, onda nas ništa ne može priječiti da pod stanovitim uvjetima prirodu pojavnosti dovedemo ne samo u vezu s genezom značenja nego i s genezom jezika u širem smislu, upravo s »psihofizičkim uvjetima oblikovanja zvuka«, da se izrazimo Wundtovom frazom. U tom bi slučaju svijet ideja i pojmova stajao u neposrednom odnosu s pretpostavljenom mimetičkom naravi izvornoga imenovanja, zatim sa specifičnim sposobnostima ljudskih govornih organa, jednom riječju, sa svim psihofiziološkim činjenicama koje je empirička znanost uspjela uočiti u jeziku i oko njega. Priroda univerzalija mogla bi se tada tumačiti otprilike onako kako je Mauthner tumačio prirodu dekadskoga sistema, izvodeći je iz broja prstiju na ljudskim rukama.[22] Locke ne dospijeva tako daleko, jer se u njega evolucija značenja još uvijek dovodi u paralelizam s induktivnom genezom pojmovnosti, ali podudaranje između indukcije i etimološkoga razvoja značenja može u stanovitim uvjetima fungirati kao njihova identičnost, a onda dolazi do spomenutih teoretskih posljedica.

Kao da pretpostavlja u kojem će se smjeru razvijati empiristička filozofija nakon Lockea, Leibniz precizno naznačuje njezina moguća ishodišta pokazujući prikladnom argumentacijom njihovu nedostatnost. »Što se tiče organa, kaže on, ima i u majmuna organa koji su, poput naših, u stanju oblikovati riječi, a ipak se ne vidi da oni (majmuni) nalaze povoda za to.«[23] Ta jasna distinkcija između motiva i uvjeta oblikovanja jezika ne samo da ne isključuje ideju jezične povijesti, nego dopušta i mogućnost utjecaja na nju sa strane organsko-materijalnih okolnosti, ali ona genezu i strukturu pojmova načelno određuje čitavu tom kompleksu slučaja. Nadovezujući se na to razlikovanje uvodi Leibniz u daljnje izlaganje jednu vrlo lijepo formuliranu i značenjem bogatu distinkciju: prirodnu, slučaju i okolnostima prepuštenu genezu verbalnoga značenja naziva on »poviješću naših otkrića« pa je u tom smislu suprotstavlja »izvoru pojmova«.[24] No Leibniz uza sav taj uvid ipak nastoji ostvariti relativnu jedinstvenost pojma i značenja, naravno, ne poput Lockea u kojega oni dijele zajednički izvor, već u izgradnji neke jedinstvene funkcije nadređene kako poimanju, tako i označivanju. Opet je potrebno napomenuti da je on punino te sinteze mogao zamisliti samo u obliku »univerzalne karakteristike«, ali i u onim

22) **Kritik der Sprache** III, Stuttgart 1970, str. 133.
23) **Nouveaux essais sur l' entendement humain,** Berlin 1962, str. 274.
24) Ibid. str. 276.

njegovim djelima gdje se razmatra zbiljnost jezika, odnosno riječi — na primjer u trećem dijelu *Novih ogleda o ljudskom razumu* — naoko vrlo slobodno istraživanje jezičkoga fakticiteta teče usporedo sa smjerom u kojem se grana opća logička problematika. Vezanost ekspozicije jezičnofilozofijskoga predmeta uz logičke principe uočljiva je i onda kad se Leibniz upušta u marginalna objašnjenja, kao i u ovom primjeru gdje je riječ o odnosu konkretnih i apstraktnih značenja upotrebljenih u specifičnim okolnostima: »Stoga vidite, govori Teofil iz *Novih ogleda svom* sugovorniku, kako se djeca i oni koji slabo poznaju jezik kojim govore ili predmet o kojem govore služe općim oznakama mjesto da navedu posebne.«[25] Leibniz tu problem međusobnoga odnosa riječi postavlja u svijetlu uvjerenja o prirodnoj logičkoj prednosti apstraktnoga nad konkretnim, on se, u stalnoj polemici s Lockeom, koji navodi analogne primjere za svoju misao o paralelnom razvoju verbalnih i pojmovnih apstrakcija, spomenutim slučajem govorne prakse bavi kao mogućim dokazom za svoju opću tezu izgovorenu, ustalom, posve nedvosmisleno, a na jednom drugom mjestu istoga teksta: »Može se, dakle, reći da su individualna imena postala od imena vrste.«[26]

Relativno podudaranje značenja i pojmova, djelomična sposobnost verbalnih znakova da u međusobnim odnosima (osobito u odnosima na liniji opće — pojedinačno) sačuvaju nešto od izvornoga poretka pojmova ne ukazuje, međutim, nigdje na identitet dvaju korelativnih, ali načelno odvojenih područja. Stoga onaj isti etimološki nalaz nad kojim je Locke stajao uvjeren da je pronašao definitivnu potvrdu za svoje empirističko stanovište ne izazivlje u Leibniza nikakvu posebnu pažnju. Kad se o tome povede riječ u *Novim ogledima* i kad bude izgovoren zahtjev da bi za bolje upoznavanje »izvora naših pojmova« bilo korisno istražiti »kako one riječi kojima izražavamo radnje i pojmove posve odvojene od osjetila potječu od osjetilnih predodžaba«, Leibniz će imati ovakav odgovor: »To je stoga što su nas naše potrebe prisilile napustiti prirodni poredak ideja.«[27]

U vezi s problemom etimologije dovodi dosljedna primjena Leibnizovih idealističkih principa opet do zaključaka koji bi nam se mogli činiti prestrogi i odveć isključivi. Ali ostavimo li načas po strani ideal etimološkoga načina mišljenja romantičarske filozofije, vidjet ćemo da Leibniz tu ne nastupa samo sa stanovišta vlastitoga zahtjeva za sustavnošću, već da se u njegovu niskom vrednovanju etimološkoga nalaza obnavlja, možda zadnji put, jedna općenita crta idealističke filozofije jezika. Ta već i onaj »etymologischer Rausch«[28] u Platonovu *Kratilu* nije vodio nekom pozitivnom spoznajnoteoretskom cilju. Samo

25) Ibid. str. 275.
26) Ibid. str. 289.
27) Ibid. str. 276.
28) H. G. Gadamer, **Wahrheit und Methode**, Tübingen 1972³, str. 386.

Leibniz, za razliku od Platona, svoje odbijanje korijenskoga istraživanja značenja opravdava uvjerljivo i sigurno. U navedenim riječima iz *Novih ogleda* odbijanje je bilo motivirano uvidom u načelnu različitost između okolnosti u kojima se razvija jezik i »prirodnoga poretka ideja«. Pođemo li pak od Leibnizova određenja logičke vrijednosti verbalnoga označivanja, moći ćemo motive spomenuta odbijanja formulirati još oštrije.

Sustav etimološke razgranatosti jezika svodi Leibniz, kako je već istaknuto, na prve mimetički oblikovane semantičke elemente. Verbalni znak koji svome predmetu korespondira po liniji empirijski provjerljive sličnosti ne može imati spoznajnu vrijednost u uvjetima razumske spoznaje. Primjerno upućen u sve tipične probleme tadašnje filologije, Leibniz dobro zna da se primjedba o osjetilnom karakteru podudaranja između riječi i stvari ne da proširiti na cjelinu vokabulara nekoga jezika. Stoga mora postojati neki općenitiji i bolje argumentiran razlog uklanjanja običnoga jezika iz spoznajnoga procesa. U tom smislu služi se Leibniz terminom »nominalna definicija«, kojem suprotstavlja termin »realna definicija«. »Nominalna definicija« zapravo je ime bilo kojega predmeta koje nam omogućuje da imenovani predmet posjedujemo u »jasnoj percepciji«, da ga, drugim riječima, možemo prepoznati, i to bez obzira da li u njegovoj nazočnosti ili odsutnosti. U osvjetljenju semantičke moći imenovanja predmet se ukazuje kao neko prepoznatljivo »ne znam što«.[29] To povezivanje ontičke podloge značenja s predmetnim supstratom jasnoga percipiranja predstavlja, ako se ukloni od same stvari specifična leibnizovska terminologija, izvrsnu i u čitavoj kasnijoj transcendentalnoj filozofiji nedosegnutu karakterizaciju intencionalnoga korelata verbalnoga znaka. Ali zašto Leibniz poriče mogućnost spoznajne upotrebe tako precizno karakterizirana instrumenta? Na to se pitanje može odgovoriti na osnovu uvida u osnovne crte riječima suprotstavljenih »karakterističnih brojeva«. Ti brojevi, služeći u procesu po principu korespondencije reguliranu spoznavanju, i sami stoje u podudaranju s označenim predmetima. Samo podudaranje tu nije osjetilno provjerljivo ili tek dogovoreno i kao takvo naučeno, nego je utemeljeno u punoj spoznatnosti predmeta. U Leibnizovu se pojmu broja sastaju, dakle, dva oduvijek lučena značenja pojma »znak«. Znak je, u najširem smislu riječi, prije svega biće oblikovano u svrhu upućivanja perceptivne ili svjesne aktivnosti na stanovitu predmetnost ili na njezinu pojavu, ako pretpostavimo da nam osim pojava ništa drugo nije dano. Osim u tom smislu, pojam se, osobito u spoznajnoj teoriji, upotrebljava u još jednome. Kada Aristotel, na primjer, kaže da naši organi u procesu spoznaje ne primaju u sebe predmet nego njegovu formu, onako kako voštana ploča prima formu prstena, ali ne zlato ili gvožđe,[30] onda taj realni sadržaj svijesti, u odnosu na

29) Gerh. VI, str. 501.
30) **De anima**, 424 a, 20.

ontičku puninu predmeta, ima prirodu znaka. Ta se dva značenja svojstvena pojmu »znak« precizno podudaraju u Leibnizovoj koncepciji »karakterističnoga broja«. Broj je znak, jer poput riječi označuje svoj predmet, ali za razliku od riječi njegov je bitak, upravo kao bitak spoznajom izlučene forme predmeta, konstituiran u ovisnosti o razumski određenoj strukturi predmetnoga korelata. Ali što u stvarima iznosi na vidjelo numeralna simbolika? Može se reći: relacije. Nešto kasnije razmotrit ćemo od kakva je utjecaja na Leibnizovu filozofiju jezika činjenica što u njegovoj teoriji spoznaje upravo pojmu relacije pripada najopćenitije značenje. Sada tek usput obraćamo pažnju na jedno Leibnizovo mjesto gdje se veza između znaka, uistinu »karakterističnoga broja« i relacije, ili veza između »karakteristike« i kombinatorike dade lijepo uočiti. Pri završetku poznatoga spisa o sintezi i analizi Leibniz, poistovjetivši najprije »umijeće označivanja« s kombinatorikom, govori o »karakterističnim brojevima« kao o »formama ili formulama stvari uopće«. Ono u stvarima što se takvim formulama iznosi na vidjelo jest »kvalitet općenito ili odnos identiteta i različnosti.«[31] Identitet i različitost razumijeva Leibniz kao relacije, za razliku od skolastika, osobito Occama, u kojega kvalitet nije još supsumiran pod univerzalije. Kvalitet, dakle, spada među *initia metaphysica*, pa znaci, kojima je dosuđena granica njegova kategorijalnoga opsega, moraju moći stajati pod apriornim principima kombinatorike. Nikakva se asocijacija, nikakav međusobni afinitet različitih znakova ne čini Leibnizu tako udaljen od kombinatoričkih principa, kao što je ona relacija s kojom se upoznajemo prateći stupnjeve etimološke evolucije pojedinih značenja. U sistemu kombinatorike sve je razumsko, u sistemu etimologije razumsko se miješa s osjetilnim; kombinatorika se temelji na jednom jedinstvenom perceptivnom stupnju, a etimologija pokazuje da su pri nastojanju osnovnih semantičkih elemenata nekoga jezika imale udjela i nejasne percepcije, najviše pak jasne, a distinktne nikada; u kombinatorici je sve bezvremeno, u etimologiji povijesno. Sa stanovišta tako isključivo određene kombinatorike, tako usko definirane simboličke funkcije, ne može Leibniz ni otkriti, a kamoli pozitivno vrednovati etimološkom razvoju svojstvene zakonitosti. A pogleda li se bolje, etimologija ne samo da sadrži stanovite principe, već su to principi kojih je vrijednost, naravno u strogo određenu smislu apriorna. Taj bi se aprioritet dao u dobroj mjeri karakterizirati već u terminima Leibnizove filozofije jezika i teorije spoznaje, pogotovu stoga što je Leibnizu otvoren vrlo jasan uvid u tehniku etimološke mijene značenja. Na jednom nadasve zanimljivu mjestu u *Novim ogledima* on ide dalje od opažanja pukoga fakticiteta mijene korijenskoga značenja pa pokušava u svoje razmatranje unijeti određenja i distinkcije, govoreći »kako kroz metafore, metonimije i sinegdohe bivaju riječi prenošene s jedno-

31) Gerh. VII, 498.

ga značenja na drugo, a da se to i ne da svagda slijediti«.[32] Leibniz na žalost ne ide dalje i ne pita se što bi imala značiti ta dobro uočena prisutnost metonimično-metaforičkoga prijenosnog sistema u etimološkom sustavu jezika. Ali pitanje o tome, makar i neizrečeno, ima svoju težinu. Da bi pak otkrilo ono bitno u samoj stvari, ono mora pitati o prirodi veze između različitih semantičkih izdanaka istoga korijena koji se, kako Leibniz lijepo primjećuje, grupiraju po liniji metaforičke ili metonimičke srodnosti. Nisu li, naime, spomenuti tropi, pogleda ili se bolje, samo vrlo izvorne modifikacije istih onih relacija na koje se u Leibniza raspada kategorija kvaliteta i na kojima se temelji spoznajna vrijednost »univerzalne karakteristike«, ne prethodi li njihovoj upotrebi, ili čak njihovu spontanom javljanju ideja sličnosti, kontinuiteta i identiteta? To su pitanja koja Leibniz ne postavlja i stoga on ne vidi da i etimologija ima svoje principe i da među riječima poteklim iz istoga korijena postoji neki, slobodno rečeno, »transcendentalni afinitet«. Ali ni razvoj filozofije jezika nakon racionalizma, premda će vrlo brzo podati dostojanstvo etimološkom istraživanju, neće se kretati u smjeru razumijevanja apriornih principa evolucije značenja. Rehabilitacija etimološkoga uvida, ostavimo li po strani empirističku filozofiju jezika, bit će posljedica prevrednovanja povijesnoga karaktera promjene značenja. U Leibniza antropološka podloga povijesti jezika ima još uvijek relativno značenje i tek kad ljudska povijest dobije onaj smisao u kojem se ukazuje Herderu, dobit će i etimološki sustav jednu apsolutnu teleološku crtu. Hoće li se paralelno s tom novom povijesnom doktrinom razviti mogućnosti istinskoga razumijevanja etimološkoga nalaza, hoće li granice Leibnizova stava biti dokinute u onom smislu u kojem je to najpotrebnije, otvoreno je pitanje. No dodirnuvši problem odnosa simboličke funkcije prema antropološkoj sferi, tematiziramo jedan novi aspekt Leibnizova htijenja da se identitet znaka oslobodi svih senzualnih primjesa i svih slučajnih momenata. Dosada smo razmatrali smisao distingviranja između totaliteta jezičnih činjenica s jedne strane i logičke strukture znaka s druge. Sada je pitanje: kako Leibniz rješava problem subjektivne upotrebe znaka, pripadaju li bitku znaka, koji je zamišljen u logičkom prostoru, novi modaliteti kad se on nađe u subjektivnoj upotrebi, modificira li se u sferi komuniciranja ili u sferi pojedinačnoga duševnog života idealitet simboličke funkcije?

III

U filozofiji jezika, barem u njezinu razvoju nakon racionalizma, pitanje o odnosu subjekta i njemu svojstvenih oblika go-

32) **Nouveaux essais**, str. 308.

vorne prakse (na primjer monolog, dijalog) prema intersubjektivno postojećoj cjelini jezika uvijek je izlazilo u prednji plan. Dosta je sjetiti se težine svojstvene Humboldtovu pojmu »unutrašnje jezične forme«, ili čestih estetičkih razmatranja o odnosu individualizirane umjetničke funkcije spram jezika kao takvoga, a i suvremene znanstvene distinkcije između jezika i govora. Ipak se ne treba odviše čuditi kad se uvidi da u Leibniza, baš na onom mjestu koje bi predstavljalo točku analognu ishodištima spomenutih doktrina, ne nastaje nikakav osobit i uočljiv problem. Drugim riječima, na strukturu lajbnicovski zamišljena znaka nije ni od kakva utjecaja činjenica što je tom znaku korelativan (i to nužno) stanovit oblik subjektivne primjene. Taj se »objektivitet« znaka proteže nad sva područja primjene, pa je za sam znak irelevantno biva li on upotrebljen u komunikativnom govoru ili »im einsamen Seelenleben«, da se izrazimo Husserlovom distinkcijom. Pogrešno bi bilo pretpostaviti da to pitanje Leibniz rješava površno; baš naprotiv, malo je gdje u njegovoj jezičnofilozofijskoj misli nazočnost najopćenitijih metafizičkih principa toliko naglašena i određujuća. Ali, kako se čini, to je ujedno i najbesplodniji i prema budućnosti najzatvoreniji aspekt njegove filozofije jezika. O čemu je tu zapravo riječ?

Kako je već rečeno, Leibniz ne pretpostavlja da bitak znaka dobiva nove karaktere u sferi subjektivne primjene. Onako kako je simbolička funkcija definirana u logičkom prostoru, isto se tako pojavljuje u spoznajnim radnjama izoliranih subjekata. Načelni kontinuitet između svih slučaja primjene jednoga znaka ili znakovnoga sustava prenosi se u Leibniza, u strogo određenoj mjeri, i na jezik i njegove verbalne konstituente, pa i na tom području otpadaju slične distinkcije, recimo, ona između monološke i dijaloške upotrebe verbalnih znakova. Ako je Leibniz u tom pitanju tako određen, gdje onda počinje svijest o utjecaju najprije nacionalno, a onda individualno zahvaćene subjektivnosti na intersubjektivno postojeću cjelinu jezika? Teško je uistinu odrediti gdje se javljaju korijeni takvih novih shvaćanja problema, jer ono što nalazimo u Humboldta, to je već čitav jeziku ili o »univerzalnoj karakteristici« — i subjekta — bez jim točkama. Ostavi li se pak sporni povijesni aspekt problema po strani, naše se pitanje postepeno i samo od sebe razjašnjuje. Način Leibnizova i kasnijega istraživanja odnosa između transsubjektivnoga bitka jezika — bez obzira radi li se tu o običnom jeziku ili o »univerzalnoj karakteristici« — i subjekta — bez obzira na stupanj općenitosti njegove antropološke podloge — dijele jednu zajedničku i podjednako karakterističnu crtu. I ovdje pretpostavljeno je da subjektivna primjena jezičnih znakova mora sadržavati neke principe a priori. Pretpostavka toga aprioriteta logično proizlazi iz evidencije o konstantnim crtama u vrijednosti određena verbalnoga znaka upotrebljena pod različitim okolnostima. Isti principi ne mogu biti principi a posteriori, jer iskustvo, *in ultima linea* ovisno svagda o zanemarivim mo-

mentima, ne može sadržavati dostatan broj elemenata logičke nužnosti i općenitosti. Kontinuitet verbalnoga znaka i njegovih modaliteta ako se pretpostavi da oni postoje — mora se moći shvatiti kao korelat apriorne forme odgovarajućih akata svijesti. Osobitost je novije filozofije jezika u tome što ona apriorne principe takvih akata pokušava razumijevati kao specifične modifikacije općega ustroja svijesti ili čak kao posebno grupirane i autonomne vrijednosti. »Erzeugungsidealismus« i fenomenologija ostvarali su mogućnost da se na svim područjima jezične konkretnosti utvrde samostalni principi a priori, da se, drugim riječima, otkrije aprioritet svih akata (imenovanja, izražavanja, slušanja, razumijevanja) koji konstituiraju cjelinu jezične prakse u njezinoj običnosti.

Leibniz, međutim, opće uporište svim jezičnim radnjama svojstvena aprioriteta još uvijek zadržava na neusporedivo apstraktnijem nivou. Pritom je metafizički osigurana prirodnost korelacije između jezika i svijesti opet od najodlučnijega značenja. Ako je naime, bitak jezika fundiran u jednom obliku percepcije, onda otpada mogućnost da se uoči bitno jezična narav svih onih momenata koji održavaju kontinuitet i identitet simboličke funkcije u sferi intersubjektiviteta. U podudaranju dvaju proporcionalnih izraza ili u semantičkoj ekvivalenciji dviju upotreba istoga znaka ili znakovnoga skupa ne vidi Leibniz nikakav jezični fenomen. Ono što je jezično jest izraz, ponajviše pak njegova materija, ali se proporcija i kontinuitet značenja svodi u najmanju ruku na proporciju između pojedinih percepcija.[33] Jezik, dakle, nije konstitutivan za mogućnost intersubjektivnoga razumijevanja, jer je on samo medij reproduktivnoga formuliranja uvijek već postojeće korespondencije samostalnih perceptivnih procesa. Ali opći princip intersubjektivne ili — što je za Leibniza isto — intersupstancijalne proporcije ne može biti izvorno uspostavljen na nivou osamostaljene percepcije. Tu se kao forma rješenja javlja poznati Leibnizov motiv: »prestabilirana harmonija«. Bog, uzrok svega podudaranja, nalazi se u fundirajućoj relaciji prema bitku i biti subjekta-supstance konstituirajući na taj način i svakom subjektu svojstvenu perceptivnu sposobnost. Bez obzira na pun smisao Leibnizova shvaćanja o krajnjoj fundiranosti subjekta u sustavu prestabilirane harmonije važno je uočiti da su zajedno sa subjektom u istom sustavu fundirane sve nužne i općenito važeće crte u strukturi i funkciji simboličke forme. Leibniz očigledno ne vidi ništa što bi se u unutrašnjosti subjektivnoga područja moglo konstituirati neovisno o zakonitostima univerzalne harmonije, i stoga se u subjektu i njegovu jeziku ništa ne krije, ništa što bi na taj način bilo »originär gegeben«.

---

33) Tu proporciju između pojedinih perceptivnih i izražajnih sposobnosti i metafizičke temelje te proporcije objašnjuje Leibniz najbolje u spisu **Discours de Metaphysique**, Gerh. IV. str. 427 i dalje.

Ipak za puno objašnjenje Leibnizova načina odvajanja simboličkih sustava od eventualnih autonomnih zakonitosti subjektivnoga područja neće dostajati uvid u podređenost subjekta prestabiliranoj harmoniji. Mogućnost razumijevanja jezika i mogućnost intersubjektivne komunikacije fungirat će i u transcendentalnoj filozofiji kao općenita pretpostavka koja načelno prethodi svim zakonitostima jezične prakse. Naravno, pojam prestabilirane harmonije neće se više pojavljivati, ali na njegovu će se mjestu pojaviti najrazličitije zamjene, prividno lišene svake metafizičnosti, što je ipak samo privid, jer će se mnogi od tih pojmova upotrebljavati netematski. Takav je, ako se ne varam, Cassirerov pojam duha, koji je u *Filozofiju simboličkih oblika* unesen da uspostavi uvijek već pretpostavljenu harmoniju intersubjektivnoga područja, ispunjenu naknadno praksom oblikovanja i razumijevanja jezičnoga izraza. Mora, dakle, postojati konkretniji neki aspekt Leibnizova desubjektiviziranja jeziku svojstvenih zakonitosti, takav aspekt koji se može mijenjati bez potrebe konačnoga uklanjanja svakoga metafizičkog smisla prestabilirane harmonije. Da bi se do rečenoga aspekta dospjelo, potrebno je načas izostaviti iz razmatranja pojam prestabilirane harmonije i obratiti pažnju na jednu pojedinost Leibnizove verzije subjekta, na karakteristike pojma »ja«. Najopćenitije crte toga pojma dat će ne samo jasnu sliku o bitnom odnosu između subjekta i jezika u Leibniza, nego i uvid u onu specifičnost po kojoj se racionalistička filozofija jezika najoštrije razlikuje od transcendentalne.

U Leibniza se »ja« pojavljuje kao predmet inteligibilne spoznaje, a to je u ovom kontekstu najvažnije: »Osim osjetilnoga i slikovitoga percipiranja postoje i čisto inteligibilni sadržaji, koji sačinjavaju predmet čistoga razuma. Takav je sadržaj moga mišljenja kad mislim na sebe sama«.[34] »Ja« je, dakle, spoznaljivo u uvjetima razumske spoznaje, ono se može predočiti posredstvom razumskih pojmova. Logično iz toga proizlazi da na isti način boravi »ja« u simboličkoj sferi razumsko-konceptualnog sustava. U svojoj pojmljivosti ono je podređeno sintetičkom i analitičkom smjeru odvijanja spoznaje i popratnih simboličkih procesa, ono se u cjelini svoga bitka manifestira na način otvorenosti razumu i njegovim konceptualno-simboličkim radnjama. »Ja« se, eto, konstituira unutar horizonta pojmljivosti i mogućnosti znakovne karakterizacije, a ne na nivou na kojem se uspostavljaju principi općega ustroja svijesti i onoga logičkoga u jeziku. Sve ono što bi preko drukčije zamišljena individualiteta moglo biti uneseno u jezičnu praksu, ne kao predmet nego kao princip, u Leibniza je ili uklonjeno ili neopaženo. Obrat koji će omogućiti da se iznova promisli odnos individualnosti i jezika, zbio se u Kanta, preciznije, u Kantovu shvaćanju o »transcendentalnoj apercepciji«. Ovdje spominjemo samo ono

34) Gerh. VI, 498.

najbitnije: za razliku od Leibniza Kant »ja« ne drži razumski spoznatljivim »denn das Ich ist gar kein Begriff, sondern nur Bezeichnung des Gegenstandes des inneren Sinnes«.[35] Ali ne razlikuju se dvije filozofije samo po tome što jedna vjeruje u mogućnost da se »ja« razumski spozna, a druga ne. U Kanta se »ja« kao »numeričko jedinstvo a priori«[36] nadređuje principima kretanja svijesti između mnoštvenosti i jedinstvenosti, »transcendentalna apercepcija« jest »objektivno jedinstvo čitave (empirčke) svijesti u jednoj svijesti«.[37] Leibnizovo pojmljivo, razumski odredivo »ja« u Kanta je dokinuto, ono je iz sfere razumski pojmljivoga preneseno na mjesto objektivnoga jedinstva svega poimanja. Kant, čija misao nigdje ne tematizira tipične probleme filozofije jezika, supsumira pod »transcendentalnu apercepciju« sve principe razumske spoznaje, ne ispitujući kakve bi to posljedice moglo imati izvan spoznajnoteoretskoga područja. Ali novo shvaćanje o odnosu individualiteta prema principima spoznaje izvršilo je gotov općenit utjecaj na filozofiju jezika. Najprije je iščezao Leibnizov transparentni i principima prestabilirane harmonije prožeti subjekt, pa je otpala mogućnost pretpostavke o modalnoj nepromjenljivosti znakovne forme. U Humboldta je već subjektivna primjena jezika postala specifičan medij u kojemu bitak i funkcija znaka dobivaju nove i distinktivne karaktere. Načelna podložnost sintetičke procesualnosti svijesti »transcendentalnoj apercepciji« od temeljna je orijentacionoga značenja za Cassierovu filozofiju jezika, gdje se pokušava ustanoviti aprioritet sintetičko-sintaktičkih akata svijesti na nivou izraza, nikada se više u jezičnofilozofijskoj misli subjekt i njegov jezik neće pojaviti u onako neautonomnoj verziji u kojoj se pojavljuju u Leibniza.

Leibnizova filozofija jezika, koncentrirana oko problema logičke vrijednosti značenja (i to značenja ukoliko je ono dostupno u formi teoretski izolirane riječi), kreće se putem uklanjanja materijalne podloge te modusa i faza subjektivne upotrebe jezičnih oblika. Ona na taj način želi dospjeti do postulirana idealiteta logičko-simboličkih funkcija, ali ona pritom odbacuje odviše: i »materija« jezika i njegova etimološki zabilježena povijest i principi njegove subjektivne upotrebe — sve su to momenti koji su, gledano na drugi način, konstitutivni za sam idealitet značenja. Drugim riječima, Leibniz ne griješi kada postulira aprioritet simboličke funkcije, već onda kada u tkivu jezika ne primjećuje principe a priori. S druge strane njegov je istinski prodor u bit jezika zapriječen idejom intuitivne spoznaje, koja ideja unaprijed smanjuje vrijednost simbolički posredovana oblika spoznaje. Pretpostavljeni i što je više moguće razvijeni paralelizam između intuitivne i simboličke spoznaje zahti-

35) **Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik,** Akademieausgabe IV, 334.
36) **Kritik der reinen Vernuft** (A), Akademieausgabe IV, str. 107.
37) Ibid. str. 123.

jeva opet supsumiranje pune znakovne funkcionalnosti pod nekoliko osnovnih imperativa inteligibilne i adekvatne spoznaje. Time je pak dokinuta mogućnost da se riječ uzme kao autentična manifestacija značenja, budući da nijedan oblik veze između verbalnoga signansa i signatuma ne odgovara spoznajnoteoretskim kriterijima. Riječ, dakle, mora ustupiti mjesto drugom nekom nosiocu značenja.

IV

Taj je nosilac značenja »karakteristični broj«, a sustav takvih brojeva zove se »univerzalna karakteristika«.

Ono što je Leibniza dovelo do reduciranja opće simboličke funkcije na numeralnu simboliku jest, kako smo vidjeli, nastojanje da se pronađe pogodno sredstvo za izražavanje apriornih sadržaja svijesti. Leibniz, drugim riječima, traži sintezu simboličke funkcije i pojmova a priori. Upozoreno je malo prije na to da lajbnicovski shvaćen znak ne uključuje samo općenitu sposobnost upućivanja perceptivne i svjesne aktivnosti na stanovitu predmetnost, već da on predstavlja spoznajno izlučenu »formu« ili »figuru« predmeta. Ono specifično i dosada još nepromišljeno u tom shvaćanju jest slijedeće: znakovno određenje premda mora imati vrijednost a priori. Znak, stojeći u korespondenciji sa svojim predmetom, ne smije sadržavati nikakve empiričke primjese. Stoga je Leibniz usmjeren na to da uz stanovite modifikacije uključi u apriorno područje i simboličku funkciju.

Područje pojmova a priori u najširem smislu (uključujući tu ideje, univerzalije, transcendentalije, urođene ideje, Kantove predikamente) ne stoji, kako se na prvi pogled čini, u nekom određenom paralelizmu s principima verbalnoga ili numeralnoga označivanja. Pojmovi apriorne vrijednosti iznose na vidjelo ono najopćenitije u svakom biću: »quodlibet ens est unum, verum, bonum«. Znak je, naprotiv, upućen na ontički singularitet, na ono što biće čini pojedinačnim. Takva je suprotstavljenost znaka i apriornoga pojma karakteristična za svu filozofiju od Platona do Tome Akvinskoga, za svu onu filozofiju koja ne pretpostavlja i ne zahtijeva mogućnost iskustvene primjene ideja. Potreba za aprioriziranjem znakovne forme otpada, međutim, i tamo gdje se apriornim pojmovima, osim mogućnosti primjenjivanja u iskustvu, odriče sva spoznajna vrijednost. Takvo je stanje stvari u Kanta. Predikamenti i predikabilije mogu se u njega deduktivno primijeniti u spoznaji svake predmetne pojedinačnosti, pa time otpada načelna razlika između općenitosti a priori konstitutirane svijesti o predmetu i prirodne upućenosti znaka na ontički singularitet. Ali do sinteze simboličke funkcije i apriornoga područja svijesti u Kanta ipak ne dolazi. Za razliku od Leibnizove »intelektualizirane pojave« Kantova se pojava ne nalazi ni u kakvoj znakovnoj relaciji prema svome objektu.

Premda ona nije identična s objektom pa se pod stanovitim uvjetima smije promatrati kao neke vrste signans, otpada mogućnost da se stvar o sebi shvati kao signatum. Značenje pretpostavlja jasnu razlučnost znaka u sustavu znakova, ali isto tako i razlučenost označenoga od njegova ontičkoga okružja. Sva je mogućnost razlikovanja prenesena u Kanta na nivo pojavnosti, dok je stvar o sebi u sebi samoj idiferentna. U Kanta, dakle, nema poklanjanja apriornih principa pojavnosti i simboličke funkcije. Jezik i ostali sustavi označivanja nadolaze nakon definitivna konstituiranja pojavnoga svijeta pa u njihovim odnosima prema predmetu ne trebaju biti postulirana pravila a priori.

Ipak ima jedna faza u razvoju apriorističe gnozeologije u kojoj je došlo do spontana sintetiziranja biti znaka i pojava a priori. Takvoj sintezi prethode nekoliki uvjeti: najprije mora postojati načelna mogućnost primjene pojmova a priori u spoznaji svakoga predmeta, a predmet k tome mora moći biti pomišljen objektivno. Toj fazi apriorističe filozofije pripada i sam Leibniz, ali je ona započela mnogo prije njega, još u vrijeme procvata skolastike. Već se tamo susreće shvaćanje po kojem svaku iskustvenu spoznaju (prima intentio) slijedi određujući pojam a priori (secunda intentio). Između dviju intencija, što je najvažnije, ne postoji logički odrediva razlika u stupnju općenitosti, razlika se sve više počinje razumijevati ontološki. Za Occana je, na primjer, najodlučnije to što je predmet spoznaje »res extra animam«, dok je apriorni pojam »actus inteligendi« ili »intentio animae«. Razlika je, dakle, ustanovljena tako da se ontološka odvojenost predmetnosti i pojmovnosti dade lako uočiti, ali je ujedno otvorena mogućnost razvijanja paralelizma između dvaju područja. Pojam a priori ulazi sada u trajnu korelaciju s predmetom, on postaje određujuća i svagda nazočna komponenta predmetne spoznaje, on je, kako ga u formi univerzailje karakterizira Occam, »una intentio in anima naturaliter significans omnes illas res, de quibus predicatur«. Na drugim se mjestima pojam određuje kao »signum naturale«[38] i uopće nema sumnje da u skolastičkoj logici i gnozeologiji, osobito u Occama, svijest o nužnosti semantičke komponente u odnosu pojma prema predmetu nalazi svoj jasan izraz. Razvoju te svijesti pogoduju i općenite crte vladajućega razumijevanja predmetnoga bitka. Predmet je, naime, shvaćen u svojoj objektivnosti, u svojoj pripadnosti intelektualno spoznatljivoj cjelini univerzuma pa se ontološki razgovijetno diferencira od pojmovnoga znaka. Tako on može fungirati kao signatum, jer je njegov bitak konstituiran izvan duševne intencije, a njegovo je podudaranje s pojmom objektivne i logičke provjerljive vrijednosti.

Slično kao u skolastikâ, i u Leibniza se potreba za unošenjem momenata znakovnoga posredovanja u odnos pojma prema predmetu javlja kao posljedica metafizički ustanovljene razlike iz-

38) Occamov je tekst naveden prema: Prantl, **Geschichte der Logik im Abendlande** II, str. 346 i dalje.

među pojmovnosti i predmetnosti, ideje i monade, mišljenja i bitka. Sinteza pojmovnoga aprioriteta i znakovne forme omogućena je, dakle, upravo onim momentima Leibnizove spoznajne teorije koji će uskoro postati prvi cilj Kantove kritike. Leibnizova ideja logički provjerljiva podudaranja između konceptualno-simboličkih akata svijesti i predmetne podloge nije, naime, ništa drugo nego jedna od afirmacija mogućnosti izvaniskustvene primjene razumskih pojmova. Sav smisao Kantove kritike transcendentne upotrebe pojmova može se prenijeti i na simboličku komponentu pojmovnosti. »Karakteristični brojevi«, stoječi u postuliranoj adekvaciji sa svojim ontičkim korelatom, zapravo su intelektualne sheme koje nisu »andererseits sinlich« kao Kantove »transcendentalne sheme«.[39] Ali i pored toga što je primjena kantovskih kriterija u kritici Leibnizova shvaćanja simboličke funkcije percipiranja metodološki moguća, ona ipak ne može umanjiti značenje osnovnoga Leibnizova jezičnofilozofijskoga dostignuća. Leibniz je razlikujući se u tome i od skolastikâ, postulirao aprioritet znakovne forme kao takve, a opći intelektualni karakter njegova sustava kao da je tek naknadno uvjetovao neprirodno sužavanje područja dodira između znakovnosti i apriornih sadržaja svijesti na neveliko područje numeralne simbolike. Kant tu misao nije naslijedio i nije predvidio mogućnost definicije znakovne forme u uvjetima transcendentalne filozofije, što je učinjeno mnogo kasnije u duhu novokantovskoga eklekticizma. Bilo bi bez sumnje pretjerano tvrditi da Leibnizova teorija znaka nadilazi moć Kantove kritike, ali ona predstavlja prvi i gotovo izoliran pokušaj da se, barem i u obliku numeralne simbolike, promisli nešto što je konstitutivno za bit jezika.

Rečeno je već da Leibniz nije prvi otkrio uzajamnost značenja i aprioriteta. To su uočili još i skolastici. Ali dok skolastici govore samo o komponenti semantičkoga posredovanja između pojma i predmeta, ostavljajući pritom područje verbalne, a djelomično i numeralne simbolike po strani, Leibniz pokušava opću simboličku funkciju svijesti sa svim njezinim instrumentarijem supsumirati pod apriorne principe razumske spoznaje. Razlog je tome obratu posve određenih, a što je najvažnije, u bitnoj je vezi s promjenama u razumijevanju područja apriorne pojmovnosti. Najvažnije je, rekli bismo, da skolastici ne drže svaki logički i spoznajnoteoretski valjan sud o predmetu nužno apriornim. Ni najdosljedniji skolastički pokušaj unošenja predikamenata među univerzalije nije bio potpun, pa tako u Occama supstanca i akcidens ostaju još uvijek obične, na bazi generičkoga uopćavanja dobivene kategorije. *Tò òn hê ón* ulazi u sustav predicirania bez posredovanja univerzalija. To, međutim, neće više biti moguće kada Leibniz i kvalitet shvati kao relaciju. U tom slučaju izricanje onoga što biće jest mora biti u neposrednoj vezi s

39) Isp. u **Kr. d. r. V.**: Von dem Schematismus der reinen Vernunft, str. A 137, B 176.

apriornim principima analitičkoga i sintetičkoga rada svijesti. Stupajući u horizont izrecivosti biće je uvijek već supsumirano pod principe a priori — eto najvećega dostignuća Leibnizova jezičnofilozofijskoga nastojanja. Misaono dosljedan strogosti vlastita intelektualizma, Leibniz, međutim, ne vidi da se prioritet označavanja proteže daleko izvan razumskoga područja, on ne vidi da se simbolička funkcija može dovesti u vezu s principima a priori samo zato što svakoj upotrebi simbolike (verbalne ili numeralne) svagda prethodi unutarjezičnost svega postojećega. Aprioritet znaka samo je racionalizmu dostupan odsjev izvornosti jezičnoga svijeta, daleki signal svemu prethodeće otvorenosti bića rječitom razabiranju. Tako se događa da Leibniz specifično shvaćenu opsegu intelektualne simbolike pokušava naknadno odrediti predmetni domet u krugu onoga ontičkog modaliteta koji je već dostupan ne samo imenovanju nego osobitoj, gramatičkim kategorijama definiranoj jezičnoj praksi. Ali mi smo već vidjeli i objasnili da Leibniz ne razumije autonomni aprioritet gramatike i da za njega gramatika, kao odvojeno i samostalno područje sinteze i analize, ne postoji. Otvorenost bića dade se verificirati u zakonitostima jezične prakse samo ako su one identične sa zakonitostima intelektualne spoznaje. U tom je kontekstu vrlo pogodno reći i konačnu riječ o Leibnizovu izboru broja za znakovni praoblik sustava »univerzalne karakteristike«.

Ne samo Leibnizova jezičnofilozofijska misao nego i tradicija na koju se on u tom pogledu oslanja zahtijeva sve izrazitije zanemarivanje logičke vrijednosti verbalne simbolike i obraćanje numeralnoj simbolici. Taj se obrat može lijepo razumjeti u kontekstu tipično racionalističkoga traženja sinteze između filozofijske i matematičke metodologije, koje traženje tako snažno karakterizira Descartesove, Spinozine i Leibnizove logičke i spoznajnoteoretske radove. Ali neke su se crte racionalističkoga razumijevanja broja, svakako određujuće za doktrinu o »karakterističnim brojevima, javile već u filozofiji skolastike, i to najjasnije u obliku često dokazivane nemogućnosti da se broj odredi kao podvrsta kategorije kvantiteta, što će reći u strogo akcidentalnom smislu. Preostalo je, dakle, već skolasticima unijeti i broj na transcendentalno područje. Ideja o postojanju broja na način univerzalija u racionalističkoj je filozofiji rano prihvaćena i još detaljnije razrađena. Već Descartes, u sklopu njemu svojstvena razumijevanja univerzalija, tvrdi o brojevima slijedeće: »Tako je i broj samo stanje mišljenja kad se on ne promatra u ostvarenim stvarima nego naprosto apstraktno ili uopće. To vrijedi o svemu što nosi ime univerzalije.«[40] Upravo je taj transcendentalni karakter broja postao metafizička baza Leibnizove teorije znaka: sada kad broj više nije upućen na ontičko područje obuhvaćeno opsegom jedne kategorije zaista se može reći da »nema ničega što ne bi bilo podređeno broju, on je u

40) **Principia Philosophiae** I, Ed. Adam — Tannery vol. VIII, n. 58.

pravom smislu riječi »metafizički praoblik«.[41] Element načelne sveobuhvatnosti, adekvatnosti i aprioriteta simboličke funkcije svode se u racionalističkoj jezičnofilozofijskoj doktrini na broj, a ne na riječ. Riječ se, s druge strane, ne da tako lako odvojiti od predmeta i njegova ontološkoga statusa. Kao osjetilna prirodna reduplikacija supstance — »ima uvijek nečeg prirodnog u podrijetlu riječi«,[42] kaže Leibniz — ona je i sama supstanca, dijeleći sa svojim ontičkim relatom isti ontološki prostor. Kao sredstvo usmjeravanja perceptivne i svjesne radnje na stanovitu predmetnost ona je pak neke vrste akcidens, differentia specifica jednoga sklopa koji obuhvaća predmet, pojam i znak i koji će u psihologističkim interpretacijama preživjeti sve do naših dana, pri čemu akcidentalna priroda verbalnoga znaka ne će biti dokinuta. Ali nemogućnost da se riječ oslobodi predmetnoga ili akcidentalnoga bitka ima svoje metafizičke razloge, a oni su u Leibniza neobično naglašeni, prije svega u obliku potrebe da se o riječi umuje kao o samostalnom elementu inkoherentne i netematizirane cjeline. Iz toga slijedi: istinskom i autonomnom aprioritetu principâ jezične prakse približit će se ona misao koja vezanost riječi za sve riječi jednoga jezika, drukčije rečeno, vezanost riječi za idealni totalitet jezika pretpostavi njezinoj vezanosti za predmet i pojam. Zanimljivo je da će se takva misaona evolucija odvijati opet u strogoj ovisnosti o promjenama u razumijevanju apriornoga područja. Humboldtova misao o načelnoj prednosti cjeline jezika nad umjetno i naknadno osamostaljenim dijelovima nastala je u vremenskom susjedstvu Kantova poimanja sintetičkoga rada svijesti, a Cassirerova filozofija jezika predstavlja, ako se pogleda bolje, samo vrlo specifičnu razradu transcendentalne analitike.

Promotri li se pak odnos između Leibnizove i transcendentalističke filozofije na nešto drukčiji način, učinit će se možda da je starija od tih dviju doktrina bogatija za jednu komponentu koje se transcendentalizam vrlo brzo lišio. Transcendentalna filozofija, naime, određena već u svojoj prvoj postkantovskoj fazi Fichteovim koncentriranjem aprioriteta na »čin«, sve će manje imati na umu supstancijalnu podlogu unutarjezično zatečena bića pa se u jeziku uskoro neće moći naći ništa što nije duh. Dok tu, dakle, znakovni aprioritet fundira bitak i bit svega onoga što bi mu moglo biti korelativno, Leibniz je mislio u uvjetima u kojima se i sama korelacija sa svojim pojmovnim i predmetnim polom mogla držati konstitutivnom za aprioritet simboličke forme. Leibnizu, prema tome, ne prijeti opasnost izobličenja dostupnoga bitka u nešto ljudsko-odviše-ljudsko, jer označeno biće nije u njega »stvoreno«, »konstituirano«, pa čak, ne smijemo gubiti iz vida narav vidnoga polja Leibnizove filozofije, uvjete u kojima se njemu biće kao biće uopće pojavljuje. Podrobnija

41) Gerh. VII, str. 184.
42) **Nouveaux essais,** str. 283.

analiza u tom smislu otkrila bi da Leibnizov pojam bića kao monade, premda ne izričito, ipak nosi na sebi pečat još netematizirana aprioriteta svih onih misaonih radnja za koje se vjeruje da omogućuju izlaganje »de ente simplificiter«. Tu biće nije učinjeno tek antropomorfnim, nego je, štaviše, intelektualizirano, ne pojavljujući se u onom obliku u kojem bi moglo biti uzeto za ontološki supstrat istinskoga unutarjezičkog nalaza. Ali čak ako ostavimo po strani metafizičku, monadološko-supstancijalnu narav predmetnoga korelata konceptualno-simboličkih procesa svijesti, nećemo dobiti nikakvu osobitu ontološku vrijednost: ono nama daleko u Leibnizovoj filozofiji jezika leži, prije nego u njegovoj metafizici, u tome što on ne vidi da unutarjezična *inexistentia* bića premašuje ontički domet pojedinačnih korelacija znaka i predmeta i da se objavljuje manje u riječima, a više među njima. A transcendentalna filozofija, u posvemašnjem prevlađivanju Leibnizova stanovišta i usprkos svojoj neuklonjivoj težnji da sve čega se dotakne učini uvijek već ljudskim, ipak će kroz pukotinu domišljene ljudskosti uputiti mišljenje i govorenje na jedan teže stečen, ali utoliko dragocjeniji transcendens. Pa ako se u filozofiji jezika ne radi o tome da se stvori jezično poprište za razgovor duha sa sobom samim, ne radi se ni o tome da se jezik uskladi prema principima hoda fantastičnoga »kozmetičkog sata«. Radi se, naprotiv, o tome da se u razumijevajućoj vještini uhvati ona numinozna lopta bačena rukom rilkeovske »vječite suigračice« u nemišljeno središte jezičnoga svijeta Zapada. Leibnizova nas filozofija jezika, premda se nalazi beskonačno daleko od te zadaće, ipak zadužuje, jer je u danima neponovljive misaone sigurnosti, a u obliku neproturječne sinteze simboličke funkcije s aprioritetom spoznajuće svijesti, smislila nešto što će svoj skroman sjaj zadržati i u uvjetima već odavno proglašene »krize«.

O TVRDNJI I ZNAKU ASERCIJE

Goran Švob

Zagreb

1. Čudna je bila sudbina Fregeove logičke notacije. Još se i danas može čuti kako je upravo nejasno i nepregledno *pojmovno pismo* bilo glavni krivac za dugotrajno nerazumijevanje Fregeovih radova. Oni rijetki logičari koji su ovu notaciju branili nastojali su pokazati kako upravo u pogledu jasnoće i preglednosti ima stanovite prednosti — između ostalog, omogućuje lakše izvođenje supstitucije i odvajanja. *Pojmovno pismo* sigurno nikada neće biti prihvaćeno ni u nekom užem krugu: u njemu postoji samo univerzalni kvantifikator, a od istinosnih funkcija samo implikacija i negacija, te su formule često vrlo glomazne. Najveći mu je nedostatak svakako taj što je neprikladno za štampu. Ipak, opća averzija prema ovoj notaciji bila je u svakom slučaju pretjerana. I ne sasvim dosljedna. Jedan jedini znak *pojmovnog pisma* učinio se Russellu ne samo korisnim nego i neophodnim. Tako je Fregeov znak za sud, sastavljen od okomite i vodoravne linije ušao u Russellove radove, zatim u Whitehead-Russellova »Principia Mathematica« a odatle u opću upotrebu u kojoj ga nalazimo još i danas. Moglo bi se pomisliti da je barem ovdje sve bilo jasno i pregledno. Međutim, prava uloga tog znaka u Fregeovim radovima nije nikako samorazumljiva, a nakon Fregea upotrebljavao se u prilično različite svrhe. Dug je bio put do Fregeova znaka za sud, u kojem je jedna od dvije linije »sadržavala tvrdnju«, preko Russellovog »znaka asercije« do današnjeg znaka kojim se obilježavaju teoremi ili, katkada, naznačava relacija logičkog slijeda između formula. Znak je na tom putu ponešto gubio, a ponešto mu se dodavalo. Koliko god, međutim, bila velika razlika između današnje i prvotne upotrebe, jedno se stalno isponova javlja: znak »⊢« ima da znači kako se ono što za njim slijedi *tvrdi*. Uzmimo slijedeći primjer u kojem ovaj znak ima prvenstveno da pokaže kako je propozicija uz koju dolazi, istinita, odnosno član klase istinitih propozicija (**T**):

»Iskaz 'p je u T' skratit ćemo kao $\vdash p$', što se može čitati 'Tvrdimo da p' ili 'Istina je da p'«. [1]

Pitanje je, međutim, da li »Tvrdim da p« znači isto što i »Istina je da p«. Naime, da li je moguće tvrditi neistinu? Ako jest, onda u slučaju kada je p neistinita propozicija, »Istina je da p« predstavlja neistinitu a »Tvrdim da p« istinitu propoziciju. Čini se, s druge strane, da se neistinite propozicije često tvrde. Prirodno je reći da dvojica *tvrde suprotno*. U tom slučaju bar jedan tvrdi neistinu. Isto se tako laž katkada određuje kao svjesno tvrđenje neistine. Tako izgleda da između one dvije vrste iskaza vlada znatna razlika. Ali, ta je razlika možda još mnogo dublja. Da li je uopće opravdano govoriti o istinosnoj vrijednosti izraza tipa »tvrdim da. . .«? Ovakvi izrazi kao da ne mogu biti neistiniti. Naime, da bi bili neistiniti potrebno je da ih se ne izriče, u kom slučaju, dakako, ne mogu biti ni istiniti ni neistiniti. Čini se, prema tome, da analiza koja pristaje običnim stavovima, nosiocima istinosne vrijednosti, nije primjerena ovakvim izrazima. Slično izrazima tipa »obećavam da. . .«, »kladim se da. . .«, »zaklinjem se da. . .«, izrazi tipa »tvrdim da. . .« pripadaju u posebnu vrst jezičkih akata. Oni, naime, nisu opisi nikakvog stanja stvari koje bi postojalo nezavisno od njihova izricanja. J. L. Austin nazvao ih je performativnim iskazima (»performative utterances«). Izricanje takvih iskaza nije isto tako ni opis vlastitog duševnog stanja (odlučnosti, kolebanja, sigurnosti i slično) već naprosto *čin* obećanja, oklade, zakletve ili tvrdnje. Performativni iskazi nikad nisu opisi i zaslužuju posebnu i specifičnu analizu. Ali, bilo bi pogrešno smatrati svako pojavljivanje performativnog iskaza znakom za stvarno izvršen odgovarajući jezički akt. Tako, na primjer, svako pojavljivanje rečenice »Tvrdim da pada kiša« ne znači da se prilikom njena oblikovanja doista radilo o tvrdnji i da je netko doista tvrdio da kiša pada. Jedno takvo pojavljivanje te rečenice je prisutno upravo ovdje. Autor ovog teksta nije tvrdio da kiša pada. Zbog toga je rečenica stavljena u navodnike. Navodnici tako, između ostalog, služe kao konvencionalan znak kojim se pokazuje da određeno pojavljivanje deklarativne rečenice *ne* treba shvatiti kao autorovu tvrdnju. Pitanje je — da li je moguće uvesti konvencionalan znak kojim bi se jednoznačno i nedvosmisleno mogli razlikovati stavovi koji se tvrde, od stavova koji se samo razmatraju, navode ili upotrebljavaju na neki drugi način koji ne odgovara njihovoj izvornoj upotrebi. Frege je smatrao da je takav znak neophodan dio *logičke notacije*. Teorija suda, u okviru koje je Fregeovo učenje o tvrdnji, nije nikada bila naročito poznata ni popularna, ali je termin »tvrdnja« ušao u logiku i počeo se upotrebljavati gotovo kao tehnički termin. Teško je, međutim, danas naći još jedan termin u logici, uz čiju bi upotrebu bilo vezano toliko zbrke i nejasnoća.

---

1) P. Rosenbloom, **The Elements of Mathematical Logic**, Dover Publications, Inc, 1950, str. 31—32.

2. Sve je počelo Fregeovim »Begriffsschriftom«. Znak »⊢« uveden je ovdje kao znak za sud. Udžbenici historije logike često navode kako je u ovom djelu dan prvi moderan sistem računa sudova. Što je za Fregea sud — to pitanje voli se zaboraviti, jer, nije lako dati precizan odgovor. Tako znamo: štogod za Fregea bio sud, njegov je sistem računa sudova kompletan. Logika, slično matematici, ima sumnjivu privilegiju na ovakve navode.

Frege je zapravo zastupao dvije teorije suda. Prva, rana teorija, ukratko je izložena na samom početku »Begriffsschrifta«, a druga je razvijena kasnije u okviru zrele teorije značenja.[2] U ranoj teoriji nalazi se ipak anticipacija zrele teorije, kao što se u zreloj nalaze tragovi rane. Jedno je prisutno u čitavom Fregeovom djelu: sud nije nosilac istinosne vrijednosti. Sud je uviđanje istinitosti nečeg drugog — a to »drugo« što je istinito ili neistinito, naziva Frege u »Begriffsschriftu« *sadržaj* (Inhalt), a u kasnijim radovima *misao* (Gedanke).

Nije sasvim jasno što je za Fregea u »Begriffsschriftu« sadržaj suda. Govori se o tome kako nisu svi sadržaji potvrdivi ili prosudivi, te se na osnovu toga razlikuju *prosudivi* i *neprosudivi* sadržaji. Katkada se o sadržajima govori kao o sklopovima predodžbi, a katkada kao o okolnostima ili činjenicama. Čini se da početna poglavlja »Begriffsschrifta« nisu pisana naročito pažljivo i da je tu Fregeu bilo više do izgradnje logičkog sistema nego do stvaranja filozofske teorije. Bitno je, međutim, slijedeće: sud je uviđanje istinitosti sadržaja, štogod taj sadržaj bio, i izražava se kao deklarativna rečenica. Kao što su u samom susudu može razlikovati sadržaj i uviđanje istinitosti sadržaja, tako se u deklarativnoj rečenici može razlikovati izraz za sadržaj i izraz za uviđanje istinitosti tog sadržaja, to jest tvrdnja. U običnom jeziku ta dva elementa nisu odvojena, ali u *pojmovnom pismu* oni moraju da se odvoje.

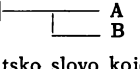
Takva teorija vrlo je problematična. Prvo je pitanje, o kome će još biti riječi jer je stalan problem u Fregeovim radovima: ne izražava li se ono što je nosilac istinosne vrijednosti kao potpuna deklarativna rečenica. S tim je također u vezi i slijedeće: deklarativna rečenica može biti izraz za nečije uviđanje istinitosti nekog, recimo, sadržaja, ali čak ako se to i prihvati — ona *ne mora* nužno izražavati nečije uviđanje. Ako jednom imamo gramatička ili logička pravila onda možemo, a to uostalom može i stroj, naprosto mehaničkim putem sastavljati rečenice. To znači da nisu sve deklarativne rečenice izrazi za sudove. Ali, zašto da onda u logici uopće govorimo o sudovima u tom smislu. Ovaj je momenat Fregeove rane teorije često kritiziran kao uvođenje psiholoških elemenata u logiku. S druge strane, deklara-

2) v. **Begriffsschrift**, Halle, 1879, str. 1—5. Za kasniju teoriju značenja unutar koje se razvija i teorija suda najvažniji su radovi **Über Sinn und Bedeutung**, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 100 (1892) i **Der Gedanke: Eine logische Untersuchung**, Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus, 1 (1918), str. 58—77.

tivna rečenica, ili stav, može izražavati nečije »uviđanje istinitosti« kao *uvjerenje* u istinitost sadržaja, a da pritom sadržaj bude neistinit. To se događa kada se u nečem varamo. Što učiniti s takvim iskazima, oni čak, čini se nisu ni izrazi za sudove ako je sud uviđanje istinitosti, jer ne možemo uviđati istinitost nečeg neistinitog, u tome se možemo samo *varati*. Zašto je Frage u »Begriffsschriftu« zastupao toliko kompliciranu a ipak ranjivu teoriju, o tome možemo samo nagađati, u svakom slučaju, neke od poteškoća uvedenih na prvim stranicama »Begriffsschrifta« neće više nikad potpuno nestati iz njegova djela. Osnovna poteškoća pri primjeni ove teorije u izgradnji pojmovnog pisma je slijedeća: kako *stvarno* odvojiti izraz za sadržaj od izraza za tvrdnju. Frege smatra da je to moguće čak i u običnom jeziku. Polemizirajući protiv predikacione teorije suda i nastojeći da pokaže kako je razlikovanje subjekta i predikata potpuno irelevantno za logiku, on govori:

»U tome potpuno slijedim jezik matematičkih formula u kojem se također subjekt i predikat mogu samo nasilno razlikovati. Možemo zamisliti jezik u kojem bi se stav: 'Arhimed je poginuo prilikom pada Sirakuze' izrazio na slijedeći način: 'Arhimedova pogibija prilikom pada Sirakuze je činjenica'. I ovdje se može, ako se hoće, razlikovati subjekt i predikat ali sada subjekt nosi čitav sadržaj, a predikat ima samo zadatak da to prikaže kao sud. *Takav bi jezik imao samo jedan predikat za sve sudove, naime, 'je činjenica'.* Vidi se da se tu ne može govoriti o subjektu i predikatu u uobičajenom smislu. *Jedan je takav jezik naše pojmovno pismo a znak* ⊢ *je njegov zajednički predikat za sve sudove.*«[3]

Osnovno je ovdje, i u tome će se kasnija teorija razlikovati, da se govori o tvrdnji kao dijelu rečenice. U skladu s time, kada se tvrdnja izrazom »je činjenica« odvoji od sadržaja onda taj sadržaj više nije prikazan u obliku deklarativne rečenice u obliku imenice ili zavisne imenske rečenice. Ispred takvog izraza mora stajati znak »⊢« i prikazati to sve kao stav, odnosno izraz za sud. Ovaj se znak sastoji od dvije linije. Okomita linija zapravo sadrži tvrdnju — Frege je naziva *Urteilsstrich*. Vodoravna linija povezuje u cjelinu sve ono što se tvrdi. Njen je naziv u »Begriffsschriftu« *Inhaltsstrich* a u kasnijim radovima Frege je naziva naprosto vodoravnom linijom. Tako se implikacija u *pojmovnom* pismu izražava kao



»B« je ovdje shematsko slovo koje naznačava antecedens, a »A« konsekvens implikacije. Vodoravne su linije povezane okomitom linijom koju ne treba brkati s okomitom linijom na lijevom kraju. Ova okomita linija služi da poveže dva sadržaja

3) **Begriffsschrift**, str. 3—4.

u relaciju implikacije. Ono na što se odnosi tvrdnja, sadržana u maloj okomitoj liniji, nije ni sadržaj naznačen znakom »B« ni znakom »A«, nego čitava implikacija »ako B, onda A«. I sada je, dakako, preostalo pitanje, kako odrediti ono B i A.

Prvo, jasno, na osnovu onog primjera s Arhimedovom smrti, čini se da bismo na mjesto onih shematskih slova mogli stavljati imenice. Uzmimo jednostavan primjer: »Vlak polazi«. Parafrazirajmo to prema Fregeovoj uputi i dobit ćemo izraz »Polazak vlaka je činjenica«. Djelomično izraženo *pojmovnim pismom* »⊢ polazak vlaka«. Sada kao da imamo odvojenu tvrdnju od sadržaja. Međutim, na što se tvrdnja odnosi? Ona pokazuje uviđanje istinitosti sadržaja. Kojeg sadržaja? Tog *da* vlak polazi. Ali taj sadržaj tamo uopće nije prikazan. Nitko nije rekao *da* vlak polazi. Sadržaj je sam polazak vlaka. I taj bi sadržaj trebao biti istinit kad kažemo da uviđamo njegovu istinitost. Međutim, sam polazak vlaka može biti lagan ili nagao, zakasnjeli ili uranjen, ali kako da bude istinit ili neistinit? Isto važi i za Arhimedovu smrt: kako da je nazovemo istinitom? Frege ne govori o prirodi odnosa između znaka za sadržaj i samog sadržaja — sadržaj je naprosto »dan« znakom ili sklopom znakova. Moglo bi se pokušati da se ovo pitanje riješi tako da se umjesto imenica upotrebljavaju zavisne rečenice. Ako je početni primjer »Kiša pada« dobili bismo izraz »To da kiša pada je činjenica« i konačno »⊢ to da kiša pada«. Sada međutim dolazimo u nepriliku upravo zbog neodređenog odnosa između znaka i samog sadržaja. Jer ako lijevi znak ima da naznači naše uviđanje istinitosti sadržaja, onda desni dio i sam mora da bude znak za nešto istinito ili neistinito. Ali na osnovu čega da smatramo izraz »to da kiša pada« istinitim ili neistinitim ili znakom za nešto istinito ili neistinito. Ne možemo reći »'to da kiša pada' istina je ako kiša pada«. Naime, »to da kiša pada« nije nikakvo ime ni opis niti je uopće samostalan izraz. »To da kiša pada« ne izražava niti ne znači to da kiša pada. To se na prvi pogled čini paradoksalnim, kao kad bi netko rekao »'A' ne znači A«, ali izrazi poput »to da kiša pada« nemaju sami za sebe nikakvo određeno značenje, jer se javljaju isključivo unutar složenog konteksta u kojem ili nasuprot kojem tek imaju svrhu i smisao. U gornjem se primjeru taj izraz javlja jednom unutar a jednom izvan navodnika i u tome je bitna razlika. '»To da kiša pada«' označava »To da kiša pada« ali »To da kiša pada« ne znači ni ne izražava to da kiša pada. To da kiša pada izražava se, ili »daje« riječima »kiša pada«. Ukoliko nam netko kaže »to da kiša pada« pomislit ćemo sve prije nego da nam je dao neki sadržaj čiju bismo istinitost ili neistinitost trebali uvidjeti. Ako nam kaže »kiša pada« onda možemo uvidjeti istinitost ili neistinitost toga što je rekao. Samo, tada se radi o izrazu koji »sadrži *Urteilsstrich*«, ukoliko smo ostali pri interpretaciji prema kojoj taj znak dolazi lijevo od izraza koji nije potpuna deklarativna rečenica.

Ima u »Begriffsschriftu« na samom početku, jedno mjesto koje daje mogućnost drugačije interpretacije:

»neka

|—— A

znači sud: Suprotni se magnetski polovi privlače. Tada

—— A

neće izražavati taj sud, nego će samo trebati da u čitaocu proizvede predodžbu privlačenja suprotnih magnetskih polova, možda zato da bi se odatle nešto izvelo i na tome ispitala ispravnost misli. U tom slučaju *parafraziramo* to riječima *'okolnost da'* [*der Umstand dass*] ili *'stav da'* [*der Satz dass*]«.[4]

Samo, ako se ovo prihvati kao mjerodavno, onda stvari stoje još gore. Jer sada desno od vodoravne linije stoji kompletan stav odnosno čitava deklarativna rečenica iz koje bi onda vodoravna linija trebala preuzeti tvrdnju i učiniti ono izrazom za neku neutralnu pretpostavku, a tvrdnja bi zatim opet bila dodana okomitom linijom. Tako bismo dobili transformaciju: »kiša pada«, »okolnost da kiša pada«, i konačno »okolnost da kiša pada je činjenica«. Ovaj posljednji izraz ne znači, dakako, ništa više nego prvi. Taj aspekt »odvajanja« tvrdnje često je spominjao Wittgenstein.

Frege je vjerojatno toliko nastojao na odvajanju izraza za sadržaj od izraza za tvrdnju da bi razlikovao tvrđenje čitave implikacije od tvrđenja pojedinih njenih članova. Tako tvrdeći neku implikaciju, na primjer, »Ako kiša pada, trava raste«, ne tvrdim niti to da kiša pada niti to da trava raste, nego to da ako prvo, onda drugo. To je doista mogao biti Fregeov motiv. Ali određenje suda kao uviđanja istinitosti sadržaja i identifikacija izraza za sud s deklarativnom rečenicom ili stavom bio je neopravdan i nesretan potez od kojeg se Frege zapravo nikada nije oporavio. Naime, očito je da svaka deklarativna rečenica »sadrži« tvrdnju — rečenicom »Sunce sija«, na primjer, tvrdi *se* da Sunce sija. Ona takvu tvrdnju čuva i u slučajevima kada se ne upotrebljava da bi se njome nešto tvrdilo — kao u ovom tekstu gdje je upotrebljena kao primjer. Tako se može govoriti o tvrdnji kao dijelu ili obliku deklarativne rečenice, ili s druge strane, kao o činu tvrdnje, odnosno kao o normalnoj upotrebi takve rečenice. U čitavom Fregeovom djelu ova dva smisla riječi »tvrdnja« nisu dovoljno razlikovana. U »Begriffsschriftu« i ostalim radovima iz tog razdoblja naglasak je na tvrdnji kao dijelu rečenice, kao nečem što se iz rečenice može izvući tako da preostane samo izraz za sadržaj. U kasnijim radovima naglasak je na *činu* tvrdnje, ali čak i u posljednjim radovima kada se uvodi izraz »potvrdna snaga« nije sasvim jasno da li se u običnom govoru ta tajanstvena snaga nalazi u obliku rečenice ili u nečem drugom. Iz takve zbrke potiče nastojanje da se odstrani tvrdnja iz članova implikacije. Zašto odstraniti tvrdnju koja je sa-

4) **Begriffsschrift, str. 2.**

držana u riječima »kiša pada« unutar složenog izraza »Ako kiša pada, onda trava raste«. Dapače, ukoliko takav izraz hoćemo analizirati kao primjer istinosno-funkcionalne implikacije ostavit ćemo one izraze kao potpune deklarativne rečenice i međusobno ih izolirati: »[kiša pada] ⊃ [trava raste]«. Ako pritom imamo na umu gornje razlikovanje onda tu ne može doći ni do kakve zbrke. Pri tome, dakako, možemo zastupati najrazličitije teorije suda i istine. Samo, takvo jednostavno rješenje nije se Fregeu, bar u početku, činilo prihvatljivim, jer sud je za njega uviđanje istinitosti sadržaja a izražava se deklarativnom rečenicom, pa bi otuda slijedilo da onaj tko tvrdi gornju implikaciju ipak tvrdi i da kiša pada i da trava raste, ili u najmanju ruku izražava dva suda. Tako se u »Begriffsschriftu« desno od vodoravne linije nalaze izrazi koji kao da jedan čas jesu a drugi čas nisu deklarativne rečenice. Isto se tako vodoravna linija pomiče čas desno, čas lijevo, odnosno, u nekim prilikama izraz za sud nastaje dodavanjem okomite linije izrazu za sadržaj koji se sastoji od vodoravne linije i onog što za njom slijedi, a ponekad se čitav znak »⊢« dodaje izrazu za sadržaj koji je, na kraju krajeva, uvijek čitava deklarativna rečenica. U svakom slučaju, već u »Begriffsschriftu« je prisutna koncepcija karakteristična i za kasniju Fregeovu teoriju prema kojoj se mišljenje, odnosno stvaranje suda zbiva kroz prethodno poimanje neke neutralne pretpostavke, spoznaju njene istinitosti i izricanje tvrdnje. To da bi i ta pretpostavka mogla biti izražena u obliku deklarativne rečenice, Frege jedva da se usudio priznati.

3. Nesretan izraz »sadržaj suda« izbačen je iz Fregeove upotrebe nekoliko godina nakon »Begriffsschrifta«. Na njegovo mjesto stupili su izrazi »misao« i »istinosna vrijednost«. Loša strana onog izraza bila je, prema Fregeu, ta što se uzimao čas u logičkom čas u psihološkom smislu.[5] Zanimljivo je da izraz »sud« kao ni znak za sud nisu izbačeni iz upotrebe. Sada je, međutim znak za sud dobio određeniji zadatak. On više nije imao analogiju u riječima običnog jezika i nije se mogao prevesti izrazom poput onog »je činjenica«. Bio je to čudan znak koji »ništa ne označava niti što izražava nego nešto *tvrdi*«.[6]

Stavovi ili deklarativne rečenice predstavljaju, po Fregeu, posebnu vrstu vlastitih imena. Vlastita imena su izrazi koji označavaju jedan i samo jedan predmet. Predmet koji je označen vlastitim imenom možemo nazvati *značenjem* imena, ili, da bismo ga razlikovali od značenja u širem smislu, *denotacijom*. Fregeov termin je »Bedeutung«. Pored denotacije, značenje u širem smislu obuhvaća još nešto. Uzmimo čuven Russellov pri-

5) v. Fregeove opaske uz Jourdainov tekst **The Development of the Theories of Mathematical Logic and the Principles of Mathematics; u G. Frege: Kleine Schriften, hsg. von I. Angelleli,** Hildesheim, 1962, str. 337.

6) v. na primjer, **Funktion und Begriff**, Jena, 1891, str. 22, isto tako **Grundgesetze der Arithmetik I**, str. 9—10.

mjer: imena »Walter Scott« i »autor *Waverleya*« imaju istu denotaciju, tj. označavaju jednu određenu osobu. Ono po čemu se značenje tih imena razlikuje Frege naziva *smisao* [*Sinn*]. Pitanje da li ta dva imena imaju zajedničku denotaciju bilo je svojevremeno zagonetka za ljude kojima je bio poznat smisao oba imena i denotacija prvog. Vlastita imena označavaju denotaciju i izražavaju smisao. Stavovi su također vlastita imena. Tako, na primjer, stavovi »Mjesec je manji od Zemlje« i »2+2=4« imaju zajedničku istinosnu vrijednost — oba su istinita. Istinosna vrijednost je, prema Fregeu, denotacija stava ili deklarativne rečenice. Postoje dvije istinosne vrijednosti: Istinito i Neistinito.[7] Svi istiniti stavovi označavaju Istinito, a neistiniti Neistinito. S druge strane, istiniti odnosno neistiniti stavovi razlikuju se dalje međusobno po smislu. Smisao stava je misao [Gedanke] koja je njime izražena. Prema Fregeu misao nije ništa subjektivno i zavisno od čina mišljenja — ona je upravo ono što se mišljenjem shvaća. Sud je prijelaz od misli ka njenoj istinosnoj vrijednosti, odnosno uviđanje da je neka misao istinita. Tako je prvo u nastanku suda — shvaćanje misli, odnosno mišljenje. Nakon toga zbiva se uviđanje istinitosti misli — odnosno sam sud. Konačno dolazi izricanje tog suda u obliku deklarativne rečenici. Ali, ako je deklarativna rečenica naprosto vlastito ime za istinosnu vrijednost, onda izricanje takve rečenice još nije samo po sebi izraz za sud. Ono je analogno izricanju ostalih vlastitih imena i u samom tom izricanju još nema ništa što bi govorilo da je stav koji se izriče upravo ime Istinitog. Reći da je ono što se govori istina, ili da je taj stav ime za Istinito ništa ne mijenja. Na taj se način samo stvara novo ime za istinosnu vrijednost. Na primjer, »2+2=4« je ime za Istinito. »'2+2=4' je Istinito« i opet je vlastito ime upravo za Istinito. Isto je tako i »(2+2=4)=(3+2=5)« opet ime za Istinito jer oba složena znaka imaju istu istinosnu vrijednost. Tako u svim ovim izricanjima ili ispisivanjima vlastitih imena Istinitog nema ničeg što bi čitav izraz prikazalo upravo *kao* vlastito ime za Istinito. Frege zato uvodi, ili bolje rečeno ostavlja, poseban složen znak, koji treba da prikaže stav kao tvrdnju. Vodoravna linija više se ne zove *Inhaltsstrich* nego naprosto *vodoravna linija* [Waagerechte] a okomita linija i dalje se naziva *Urteilsstrich*. Osnovna je teza, dakle, da je potrebno i moguće jednim znakom osigurati jednoznačnu i nedvosmislenu razliku između stavova koji se tvrde i onih koji imaju neku drugu ulogu.

---

7) Istinosne vrijednosti su, prema Fregeu, predmeti. Izrazi »Istinito« i »Neistinito« kao prevod Fregeovih termina »das Wahre« i »das Falsche« vjerojatno nisu naročito sretni. Posebno je u našem jeziku ovakva upotreba velikih slova neprirodna, jako dosta česta u filozofskim tekstovima. Ovdje se ipak učinila neophodnom da bi se ovi izrazi, kao imenice, štoviše, kao vlastita imena, razlikovali od odgovarajućih pridjeva ili priloga. Ono Istinito kao denotacija istinitog stava nije njegovo svojstvo. Isto tako, ovdje nije primjeren ni izraz »istina«. Termin »Wahrheit« Frege upotrebljava u posebnom smislu. Usp. napose uvodni dio teksta **Der Gedanke**.

Ovdje se odmah može postaviti pitanje kako je taj problem riješen u prirodnim jezicima i na osnovu čega se u prirodnom jeziku tvrdnja kao čin razlikuje od ostalih jezičkih akata. Frege smatra da je u konkretnim izricanjima tvrdnji u običnom govoru prisutna *potvrda snaga* [*behauptende Kraft*]. Teško je, međutim, iz Fregeovih tekstova vidjeti kakva je priroda te »snage«. Čini se da Frege nikada nije *sasvim* raskrstio s tezom iz »Begriffsschrifta« prema kojoj je tvrdnja prisutna u samom obliku deklarativne rečenice. Tako se i u kasnim radovima koleba između tvrdnje kao čina i tvrdnje kao dijela rečenice. Ipak, mora se naglasiti da nakon članka »Über Sinn und Bedeutung« Frege zapravo nije smio da govori o tvrdnji kao dijelu rečenice koji bi se mogao stvarno izolirati od znaka za sadržaj. Zato, jer se razlikovanje istinosne vrijednosti kao denotacije, i misli kao smisla stava provodi u tom članku kroz analizu čitavih deklarativnih rečenica iz običnog jezika. Ta se distinkcija onda primjenjuje na znakove koji u *pojmovnom pismu* stoje desno od vodoravne linije. Oni, prema tome, moraju predstavljati potpune deklarativne rečenice. U tom je slučaju i u *pojmovnom pismu* čitava deklarativna rečenica ime za istinosnu vrijednost, a znak »⊢« trebao bi joj dati »potvrdnu snagu« koju ona sama po sebi nema. Drugim riječima, znak »⊢ « treba da ispisivanje potvrdne rečenice učini činom tvrdnje. To je jedina interpretacija Fregea koja može sačuvati koherentnost njegova sistema u cjelini. Pa ipak, upravo u posljednjim radovima može se čuti stara tema iz »Begriffsschrifta«:

»Upitna i deklarativna rečenica sadrže istu smisao, ali deklarativna rečenica sadrži još nešto, naime, tvrdnju. Zato u deklarativnoj rečenici treba razlikovati dvoje: sadržaj koji je isti kao u odgovarajućoj upitnoj rečenici i tvrdnju. Oboje su u deklarativnoj rečenici tako čvrsto povezani da je lako previdjeti njihovu odvojivost«.[8]

Pitanje je, jasno, kako shvatiti onu »odvojivost«, ali dosljedna primjena ovog stavka onemogućila bi, u svakom slučaju, primjenu distinkcije smisla i denotacije na znakove desno od vodoravne linije. Naime, u tom bi slučaju čitav znak za sud, uključujući i *Urteilsstrich*, predstavljao ime za Istinito, barem ukoliko se oslanjamo na tekst »Über Sinn und Bedeutung«. Ne vjerujem da bi se o zavisnim rečenicama tipa »to da ...« ili pak o imenicama moglo govoriti kao o samostalnim imenima za istinosne vrijednosti i siguran sam da bi Fregeova analiza značenja takvih izraza dala sasvim drugačije rezultate. Ona ih je doista i dala, u onoj mjeri u kojoj je kod Fregea provedeno ispitivanje značenja takvih izraza. Prema tome, desno od vodoravne linije mora stajati čitava deklarativna rečenica. Isto tako, u složenim izrazima, odnosno implikacijama, glavna vodoravna linija povezuje u cjelinu složenu deklarativnu rečenicu na koju se odnosi

8) **Der Gedanke**, str. 62.

Urteilsstrich. Zato ona »tvrdnja« koja je sadržana u rečenici (u kopuli ili nečem drugom) i koja određenu rečenicu čini deklarativnom nije prikazana *Urteilsstrichom*. Nesporazumi oko toga što *Urteilsstrich* stvarno ima da predstavlja proizlaze upravo otuda što su dva smisla riječi »tvrdnja« kod Fregea pomiješana, a ova zbrka proizlazi iz teorije prema kojoj je sud uviđanje istinitosti sadržaja, odnosno misli, a izražava se deklarativnom rečenicom. Uloga *Urteilsstricha* u »Begriffsschriftu« bila je prvenstveno »formativna«: pomoću njega se tamo tvorio potpun stav. Pa ipak, budući da je stav ili deklarativna rečenica izraz za sud, odnosno izraz za nečije uviđanje istinitosti sadržaja, on ima i »performativnu« ulogu: stav je, naime, i tvrdnja. U kasnijim radovima naglasak je na performativnoj ulozi, zato jer se moralo dopustiti da desno od vodoravne linije stoje čitave deklarativne rečenice. Međutim, zbrka oko toga što tvrdnja doista jeste, nije nikako uklonjena. Uvođenje termina »potvrdna snaga« još je više zamutilo čitav problem. Sve je počelo na prvim stranama »Begriffsschrifta« i ona interpretacija, danas gotovo opće prihvaćena, po kojoj je uvođenje *Urteilsstricha* nužna i prirodna posljedica Fregeove teorije o stavovima kao vlastitim imenima istinosnih vrijednosti, predstavlja u najmanju ruku simplifikaciju. Možda bi bilo opravdanije govoriti o čitavoj kasnoj teoriji kao o napornom pokušaju da se uklone protivrječnosti iz »Begriffsschrifta« a da pritom *pojmovno pismo* bude sačuvano u cjelini. Koliko je termin »potvrdna snaga« neodređen i koliko je i u kasnim radovima odnos između suda i deklarativne rečenice problematičan, jasno se pokazuje u ovom odlomku:

»Uviđanje istinitosti iskazujemo deklarativnom rečenicom. Za to nam nije potrebna riječ 'istinito'. Pa i onda kada je upotrebimo, prava potvrdna snaga ne leži u njoj nego u obliku deklarativne rečenice [in der Form der Behauptungssatzes] i gdje ova izgubi svoju potvrdnu snagu, riječ 'istinito' ne može je više vratiti. To se događa kada ne govorimo ozbiljno ...« »Glumac ništa ne tvrdi, niti laže čak kada izgovara nešto u čiju je neistinitost uvjeren ...« »Zato se uvijek mora pitati da li ono što je prikazano kao deklarativna rečenica stvarno sadrži tvrdnju ...« »Deklarativna rečenica često uz misao i tvrdnju sadrži i treći sastavni dio na koji se tvrdnja ne proteže ... Riječi kao 'avaj' i 'hvala bogu' pripadaju ovamo.«[9]

Ovdje se, očito, o tvrdnji ili »potvrdnoj snazi« govori kao o nečem što je sadržano u samoj rečenici, odnosno u njenom obliku, ali istovremeno i kao o nečem što se iz tog oblika može odstraniti. Međutim, tvrdnja koja je sadržana u deklarativnoj rečenici, i na osnovu koje deklarativnu rečenicu razlikujemo od upitne, sigurno *ostaje* u rečenici i onda kada je izriče glumac na pozornici. Još uvijek možemo reći kakvu vrst rečenice glumac izriče baš kao što možemo reći i što se tom deklarativnom reče-

9) op. cit. str. 62—63.

nicom tvrdi, ili, što ta rečenica tvrdi. Prema tome, ili govorimo o »potvrdnoj snazi« kao nečem što ovisi o onome tko tu rečenicu izriče, pa u tom slučaju »potvrdna snaga« pridolazi sa strane deklarativnoj rečenici i čini njeno izgovaranje činom tvrdnje, ili pak govorimo o toj snazi kao nečem vezanom uz oblik rečenice, što tada ne ovisi o pojedinačnim slučajevima izricanja. Ili govorimo čas o jednom, čas o drugom, u kome je slučaju termin »tvrdnja« ili »potvrdna snaga« višeznačan. Kao što je rečeno, jedina interpretacija koja je kompatibilna s Fregeovom teorijom značenja jest ona prema kojoj je uloga *Urteilsstricha* prvenstveno »performativna«, odnosno, prema kojoj se znak » ⊢ « dodaje kompletnoj deklarativnoj rečenici.

4. Nije, dakle, svako izricanje deklarativne rečenice čin tvrdnje. Tvrdnja je, na neki način, u rečenici sadržana ali, u nekim okolnostima, izričući takvu rečenicu ništa ne tvrdimo. Ili, ne vršimo čin tvrdnje. Radi jednostavnosti, nazovimo čin tvrdnje tvrđenjem. Isto bismo tako kod upitnih rečenica mogli razlikovati upit i pitanje. Rečenica sadrži upit i može ali i ne mora, jednom izgovorena, predstavljati pitanje. Ono »sadrži« ne treba shvatiti suviše doslovno. Obično je dio rečenice koji sadrži tvrdnju glagol ili predikat s kopulom, ali nije moguće tvrdnju jednostavno i precizno locirati u određeni dio rečenice. Možda bi bilo pravilnije reći da određeni tipovi rečenica naprosto jesu tvrdnje. Što se tiče tvrđenja, ili čina tvrdnje, on je normalna upotreba takvih rečenica, baš kao što je i pitanje normalna upotreba upitnih rečenica. Mogućnost da se takve rečenice upotrebljavaju i na druge načine dovela je do stvaranja određenih znakova kojima se ove druge upotrebe mogu razlikovati od normalnih. U nekim prilikama navodni znakovi pokazuju da se rečenica ne upotrebljava na normalan način. Pitanje je, na koji način u običnom govoru razlikujemo ona pojavljivanja deklarativnih rečenica koja doista predstavljaju akte tvrđenja. Frege je, vidjeli smo, govorio o »potvrdnoj snazi« koja, na primjer, nije prisutna u glumčevim riječima na pozornici. O prirodi te »snage« nije ništa podrobnije rekao, osim da je za nju potrebna prethodna ozbiljnost. Očito je da snaga u ovom slučaju nije ništa fizičko i nema ništa s načinom izgovaranja. Isto tako, istinitost rečenice ne može biti traženi kriterij. Pokušajmo ipak ustanoviti neki kriterij ili opis koji može bar donekle poslužiti za razlikovanje akata tvrđenja od ostalih izgovaranja deklarativnih rečenica. Pri tome ne treba da nam bude stalo do definicije, jer govorimo u upotrebi riječi u običnom jeziku a ne ni o kakvom pojmu.

Rekli smo, u prvom redu, tvrđenje je vezano uz deklarativne rečenice, odnosno uz izraze koji imaju određenu istinosnu vrijednost. Ne uvijek, doduše. Odgovor na pitanje dan je katkada u obliku imenice ili potvrdne čestice. Takvi se izrazi ipak mogu proširiti u odgovarajuće deklarativne rečenice. Na primjer: »Da li ste vidjeli optuženog kako preskače ogradu?« — »Da.« Svjedok u ovom slučaju nije tvrdio *da*, nego je tvrdio da je vidio određenog čovjeka u određenoj situaciji. Kao što je, za naše svrhe,

nevažna, tako je nevažno i uvjerenje onog koji izriče tvrdnju u istinitost vlastitog iskaza. U gornjem primjeru može se raditi o svjesnom tvrđenju neistine pred sudom, i zbog takvog čina svjedok može biti kažnjen. Pored toga postoje prilike kada izričemo iskaze u čiju istinitost smo uvjereni, pa ipak ništa ne tvrdimo. Kada, na primjer, ponavljamo nečije riječi ili pišemo primjer na ploči. Zamislimo predavanje o gramatici u kojem predavač na ploči ispisuje riječi »Bog ne postoji«. Pretpostavimo da mu neki vjernik iz publike prigovori da boga ipak ima, pretpostavimo isto tako da je predavač uvjeren da boga nema — nije ipak vjerojatno da će se razviti teološka rasprava. Predavač će reći: »Niste me shvatili, govorimo o gramatici. Nisam sada tvrdio da boga nema.« Da li je čin tvrđenja — izricanje deklarativne rečenice zato da bi se sugovornika uvjerilo u njenu istinitost? Ni to nije vjerojatno. Što onda s izrazom »Tvrdim da lažeš«? Mogli bismo tako nastaviti nizanjem primjera i protuprimjera, no nije vjerojatno da bismo na taj način došli do nekog određenja koje bi pokrivalo našu svakodnevnu upotrebu riječi »tvrdnja« a koje istovremeno ne bi bilo preširoko. Pa ipak, navedeni primjeri pokazuju mogućnost da se tvrdnja odredi s obzirom na određenu konvenciju unutar koje se zbiva tvrđenje. Doista, u navedenim primjerima u kojima se nije radilo o tvrđenju ima nešto zajedničko: besmisleno je prigovoriti da se nije izricala istinita rečenica ili neki analogan izraz. Kada se nešto tvrdi, prigovor da se ne govori istina je smislena reakcija. Ili, tvrđenje je izricanje deklarativne rečenice ili odgovarajućeg izraza unutar konvencije prema kojoj je smislen prigovor o neistinitosti onog što se reklo. Ovakvo određenje konvencije unutar koje se vrše stanoviti jezički akti nije, dakako, definicija i možda ne govori mnogo, ali pomaže da se donekle vidi što se obično neodređeno misli kada se govori o tvrđenju. Međutim, ovakav opis kao da isključuje mogućnost da se neovisno od konteksta u kome je izraz izgovoren ili napisan, utvrdi radi li se doista o tvrđenju. Doista, i u svakodnevnim prilikama, često nam to nije jasno. Zato ponekad pitamo sugovornika: »Ozbiljno?«, »Šališ li se?«. Međutim, ako se sugovornik stvarno šali on će možda reći: »Ne šalim se« i nastojati da vas uvjeri kako doista tvrdi ono što govori, i onog časa kada mu uputite prigovor da ne govori istinu, odnosno, kada doista prihvatite njegov iskaz kao tvrdnju, šala je potpuno uspjela — dovedeni ste do potpuno besmislene reakcije. Tamo pak gdje se o tvrđenju doista radi, takva reakcija ima smisla iako nije uvijek poželjna. Kada je prigovor upućen, onaj tko je izrekao tvrdnju obično će pokušati da pokaže kako je u pravu on a ne vi. Ne uvijek. Međutim, čak i tamo gdje uopće odbija da s vama razgovara, pokazuje da je vaša reakcija na njegovu tvrdnju imala smisla, jer inače će reći, poput onog predavača »pa nisi me shvatio«, »ja to ne tvrdim«. Poseban nedostatak ovakvog određenja tvrđenja mogao bi biti u tome što je tvrdnja određena s obzirom na prigovor o neistinitosti, odnosno s obzirom na drugu tvrdnju. Ne vjerujem ipak, da se tu radi o pravom nedostatku. U prvom redu, prigovor kao

izražavanje sumnje u istinitost onoga što se tvrdilo ne mora biti nužno izražen kao deklarativna rečenica. Ali što je još važnije, pitanje je, doista, ima li tvrdnje tamo gdje se od početka ne postavlja mogućnost suprotne tvrdnje, odnosno ima li tvrdnje tamo gdje nema razgovora. U svakom slučaju, ovo određenje pogađa navedene primjere. Kao što je besmisleno onom predavaču prigovoriti da bog ipak postoji, tako je i glumcu besmisleno prigovoriti da je jučer govorio neistinu, odnosno da je uveče, na primjer, govorio kako zora sviće. Fregeova analiza glumčeve tvrdnje čini se, međutim, neispravnom, i upućuje na važnu dimenziju našeg problema. Kao što smo vidjeli u navedenom odlomku, prema Fregeu glumac na pozornici ništa ne tvrdi, niti uopće može lagati, jer je na pozornici sve varka i nestvarnost. Riječima glumca tako nedostaje potvrdna snaga. Zamislimo da u običnom jeziku imamo neki konvencionalan znak analogan *Urteilsstrichu* u *pojmovnom pismu* kojim se služimo da bismo razlikovali tvrđenja od ostalih izricanja deklarativnih rečenica. Prema Fregeu, glumčeve riječi na pozornici ne bi bile popraćene takvim znakom. Međutim i ličnosti u drami također katkada izgovaraju određene izraze kao tvrdnje a katkada ih upotrebljavaju na drugačije načine. Drugim riječima, iako glumac na pozornici ništa ne tvrdi, ličnosti kazališnog komada katkada ponešto tvrde. Ukoliko bi znak tvrdnje postojao u običnom jeziku, on bi morao biti reproduciran u onim prilikama i na pozornici, odnosno i ovdje bi morala biti prisutna ista doza »potvrdne snage«. U protivnom ne bi se moglo razlikovati između stavova koje ličnosti u drami doista tvrde i onih koje samo, recimo, navode. Bitka na pozornici je, kaže Frege, samo prividna bitka. To je djelomično točno budući da, barem u kazalištu kakvo danas poznajemo, glumci ne ginu u bitkama na pozornici. Međutim, i na pozornici postoje bitke »za ozbiljno« i bitke »za šalu«. U onim prvim ginu *ličnosti drame* i to potpuno *stvarno*. Isto tako, dramske ličnosti određene stavove doista tvrde, a neke stavove izgovaraju, na primjer, radi šale. Ukoliko bi se onaj znak tvrdnje ispuštao prilikom izgovaranja tvrdnji ličnosti u drami a upotrebljavao inače u svakodnevnom jeziku, kazalište bi izgubilo smisao. Bilo bi to kao da vas, danas kad takvog znaka tvrdnje nema, nakon svake rečenice upozoravaju da ova drama nije »za ozbiljno« i da ste samo u kazalištu. Međutim, određenje tvrdnje kroz konvenciju o prigovoru važi i u ovom slučaju. I ovdje je tvrđenje ono izricanje deklarativne rečenice na koje je smisleno reagirati prigovorom. Samo, onaj tko nešto tvrdi doista nije glumac nego ličnost u drami a onaj tko prigovor upućuje ili ne upućuje je isto tako fiktivna ličnost. Ukoliko prigovor padne iz publike on je besmislen i obično se smatra znakom lošeg ponašanja. Osobe iz publike naprosto nisu dio drame baš kao ni glumci. U pogledu znaka tvrdnje, on bi se morao upotrebljavati i pri pričanju šala. U protivnom, bilo bi to kao da danas kad takvog znaka nema dodajete nakon svake rečenice poseban znak »za šalu« i šala bi tako izgubila svaki smisao. Znak za šalu bio bi podjednako besmislen kao i znak »za ozbiljno«. Nemoguće je

posebnim, konvencionalnim znakom pokazati da se ne šalite jer bit je šale u stanovitoj ozbiljnosti. To je isto tako nemoguće postići time što ćete reći da se ne šalite. Zamislimo notornog šaljivdžiju koji bi u jednom času odlučio da se uozbilji i izjavio »Ubuduće sve što govorim, govorim 'za ozbiljno'«. Ovo bi bilo shvaćeno kao nova, posebno uspjela šala, pogotovo kada bi odmah zatim dodao: »a kad kažem 'za ozbiljno', onda to doista ozbiljno mislim«. Postoje tako jezički akti čiji je smisao u tome da se vrše *kao* tvrđenja iako to ustvari nisu. Ako bi se tvrđenje trebalo razlikovati na osnovu jednog konvencionalnog znaka, on bi tada morao biti reproduciran i u onim prilikama i samim tim postao bi besmislen.[10]

5. Čudno je da je takav nedvosmislen znak tvrdnje prvi i jedini puta trebao biti uveden upravo u logičke sisteme. Čudno je to prvenstveno zato što je ovdje situacija relativno jasna i pregledna, dok takvog znaka nema. Jedna od njegovih namjena kod Fregea a i kasnije, bila je da se razlikuju stavovi koji se tvrde od onih koji se navode. Na prvi pogled moglo bi se učiniti da se na taj način izbjegava upotreba navodnika. To, međutim, nije slučaj: navodnici ostaju i dalje kao neophodni a situacija postaje mnogo kompliciranija. Sada smo, naime, prisiljeni da navodimo i stavove sa *Urteilsstrichom*. Samo, sada više nije jasno što takvi izrazi predstavljaju. *Urteilsstrich* ništa ne označava, on naprosto tvrdi i ispisivanje tog znaka uz formulu samo je čin tvrdnje. Ali uz čin ide, kaže i Frege, činilac pa i vrijeme i mjesto. Da li je moguće navoditi činove? Nije li, u najmanju ruku, potrebno uz svako takvo navođenje staviti i podatke o tome gdje je i kada taj sklop znakova nastao i tko je onaj koji je dodao *Urteilsstrich*? Ukoliko se takvo objašnjenje izostavi, nije jasno što predstavlja *Urteilsstrich*. I ne samo to. Kako da damo primjere za logičke formule ili, recimo za valjane sheme zaključaka. U takvim prilikama desno od vodoravne linije stoje shematska slova. Međutim, na taj način kao da *tvrdimo slova* ili vršimo slične besmislice. Zanimljivo je kako se Fregeov tretman logičkih shema u vezi s *Urteilsstrichom* mijenjao od »Begriffsschrifta« do kasnih radova. U »Begriffsschriftu« primjeri i sheme uz koje stoji znak tvrdnje, nisu uglavnom stavljani u navodne znakove. Tako odmah na početku teksta nalazimo izraze poput » $\vdash A$ « ili » $\vdash A = B$ «, koji bi po kasnijim kriterijima optužili autora da govori neistine ili, vjerojatnije, besmislice. Kako

---

10) usp. M. Dummett: **Frege**, Duckworth, London, poglavlje 10: **Assertion**, str. 295—363. Dummett izričito naglašava neispravnost Fregeove analize glumčeve tvrdnje. U tom pitanju i ovaj se tekst s njime potpuno slaže. Dummett, međutim, u opširnoj i vrlo razrađenoj analizi nastoji pokazati opravdanost Fregeova pokušaja da u logiku uvede ispitivanje posebnih izraza ili operatora, u Dummettovoj terminologiji — »force-operators«, od kojih bi jedan bio i znak tvrdnje. Pitanje, međutim, gdje je ovdje postavljeno nije ima li **istraživanje** takvih izraza smisla i svrhe — već, što se postiže uvođenjem takvog izraza kao dijela logičkog sistema i logičke notacije, ukoliko je takvo uvođenje uopće moguće.

ona uloga znaka tvrdnje, koju smo nazvali performativnom, sve više jača tako se i kod Fregea pokazuje sve veći oprez pri upotrebi *Urteilsstricha*. U tekstu »Über den Zweck der Begriffsschrift« objavljenom tri godine nakon »Begriffsschrifta«, Frege se više ne usuđuje staviti desno od vodoravne linije ni shematsko slovo ni neistinit stav. Kada daje primjer za upotrebu *Urteilsstricha* onda to čini isključivo na istinitim stavovima, kao, na primjer, »⊢ 2 + 3 = 5«. Samo, takva je situacija besmislena jer je nestala razlika između primjera i samog tvrđenja, te proizlazi da Frege u onim tekstovima, između ostalog, tvrdi i trivijalne aritmetičke stavove, kao na primjer da je 5 suma brojeva 2 i 3. U »Grundgesetze der Arithmetik« znak tvrdnje nalazi se doduše uz shematska slova, ali sada unutar navodnih znakova. U svakom slučaju, uvođenje posebnog znaka koji bi trebao stajati uz stavove koji se *ne* navode, ne oslobađa nas potrebe za navodnim znakovima. Ukoliko se uvođenjem znaka tvrdnje htjela izbjeći upotreba navodnika, postigao se suprotan rezultat: dobili smo znak tvrdnje u navodnicima.

Pa ipak, ova je namjena znaka asercije bila više povezana s tvrdnjom od ostalih koje su mu katkada pripisivane. Znak kojim ćemo u izgradnji logičkog sistema obilježavati teoreme svakako je potreban. Ali takav znak nije još samim time i znak *tvrdnje*. Takvo se razlikovanje teorema od ostalih formula obično ionako postiže numeracijom teorema. Na taj način se izdvajaju i one formule koje autor smatra istinitim. To može biti korisno, ali za logiku nije relevantno. Budući da tvrdnja, kao što smo vidjeli, nikako nije izraz za nečije uviđanje istinitosti, ni u taktvoj upotrebi ne radi se o znaku tvrdnje u pravom smislu te riječi.

Tako je Fregeov *Urteilsstrich* te kasnije znak tvrdnje ili asercije kod Russella služio u svrhe različite od one koja mu je bila zapravo namijenjena. Ne vjerujem da bi ovaj znak ikada ušao u logiku da nije bilo one rane Fregeove teorije prema kojoj se u samom obliku potvrdne rečenice može razlikovati izraz za tvrdnju od izraza za sadržaj i prema kojoj se složeni statovi, na primjer implikacije, sastoje od nekoliko znakova za sadržaje i samo jednog znaka za tvrdnju, teorije koja je proizašla iz uvjerenja da je nosilac istinosne vrijednosti *sadržaj* suda, da je sud *uviđanje* istinitosti i da se sud izražava *deklarativnom rečenicom*.

6. Zadatak ovog teksta bio je da pokaže odakle proizlaze neki nesporazumi prisutni u suvremenim logičkim tekstovima. Prigovori upućeni Fregeovoj teoriji ne mogu se nikako shvatiti kao razrađena kritika misli ovog velikog logičara. U svakom slučaju, koliko god Fregeova teorija imala velike slabosti ona ipak čini jedan relativno sustavan okvir u kojem se javljaju znak tvrdnje kao i sam izraz »tvrdnja«. Ono što se desilo nakon Fregea bilo je mnogo gore. Znak tvrdnje ostao je u upotrebi, dodavana su mu nova značenja, ali stari smisao nije se nikada sasvim izgubio. U Russellovoj je logičkoj teoriji termin »tvrdnja« po-

stao potpuno višeznačan, a istovremeno je pojam tvrdnje postao jednim od prvotnih logičkih pojmova.[11] Uvođenjem modernih standarda formalizacije znak tvrdnje postao je dijelom metajezika. Međutim, čak i ovdje gdje je njegova upotreba relativno bezopasna, nije gotovo nikada jasno kakva mu je prava uloga. To pokazuje i primjer naveden na samom početku ovog teksta. U svakom slučaju takva široka i intenzivna upotreba jednog znaka i jednog termina trebala bi biti popraćena i odgovarajućom filozofsko-logičkom analizom, što, kada se radi o tvrdnji, nije slučaj. Nije čudo da se tako zapravo uopće ne zna o čemu se govori. S druge strane, pitanje na koje ovdje ne može biti dan konačan odgovor jest: da li je »tvrdnja« uopće specifično logički termin. Ima obiljnih razloga da se takvo mišljenje stavi u sumnju. Tvrdnja, kako je ovdje određena, pripada komunikaciji. Ona bi, prihvatimo li klasičnu shemu, predstavljala predmet pragmatičkih istraživanja ili, ukoliko takvo nešto postoji, logike prirodnih jezika. Pojam tvrdnje bio je u centru Fregeove pažnje zbog toga što, prema njegovoj koncepciji, logičar doista tvrdi logičke teoreme. Postoji nekoliko razloga zbog kojih se takvo mišljenje ne mora učiniti prihvatljivim. U prvom redu, ukoliko se radi o formalizaciji logičkog sistema, logičar sasvim sigurno ne tvrdi stavove sistema, te su njegove tvrdnje stavovi metajezika. S druge strane, moglo bi se učiniti kao da se logičkim stavovima nema *što* tvrditi budući da su to samo sheme mogućih deklarativnih rečenica. Pa čak i ako umjesto o shemama govorimo o logički istinitim stavovima izraženim u običnom jeziku, moglo bi se učiniti da i njima nedostaje neki sadržaj zbog kojeg bi uopće imalo smisla da se tvrdi.[12] Potrebno je, svakako,

---

11) Russell je ustvari uvijek inzistirao na posebno logičkom smislu ove riječi. U »Principles of Mathematics« taj posebno logički smisao određen je otprilike tako da se samo istiniti stavovi ili propozicije tvrde. U našem bi jeziku možda bio prikladniji termin »potvrđivanje«. Taj smisao riječi »tvrdnja« ovdje nas ne zanima. Pored tog smisla, ova riječ ima, prema Russellu, i stanovit psihološki smisao koji je za logiku irelevantan. Međutim, u »Principia Mathematica« ovaj izraz dobiva smisao o kojem je ovdje riječ i koji bismo mogli nazvati pragmatičkim. Već u članku »Mathematical Logic as Based on the Theory of Types«, gdje se pojam tvrdnje uvodi kao jedan od prvotnih pojmova, govori se o potrebi da se »propozicija koja se stvarno tvrdi razlikuje od propozicije koja se samo razmatra. . .« U istom članku razvijena je i teza, koja se također ponavlja u »Principia«, o razlikovanju između tvrđenja propozicije i tvrđenja propozicionalne funkcije, to jest, otvorene rečenice. Quine, u predgovoru tom članku u Van Heijenoortovoj zbirci »From Frege to Gödel« napominje kako ta distinkcija zbunjuje samo one čitaoce koji ne uviđaju da je besmislena izvan konteksta teorije tipova.

12) Erik Stenius iznio je svojevremeno tezu prema kojoj logičar igra svojevrsnu jezičku igru, upotrebljavajući tautologije poput »Ako kiša pada, onda kiša pada«, ne u indikativnom načinu već u tzv. logičkom načinu. Glavno pravilo takve jezičke igre moglo bi se sažeti kao »Izgovaraj rečenicu u logičkom načinu samo ako je logički istinita tj. samo ako je njen deskriptivni sadržaj prazan«. (E. S., **Wittgenstein's Tractatus**, Oxford, 1960, str. 211). Na taj bismo način svaki jezički oblik, pa bio on i najveća besmislica, mogli uklopiti u posebnu »jezičku igru« za koju bismo iz-

ukoliko ne želimo dati ishitren i preuranjen odgovor na ova i ovakva pitanja specificirati govorimo li o stvarnoj praksi koju logičar vrši, ili o nečem drugom. Naime, to da su određene deklarativne rečenice instance logički istinitih shema, nije samo po sebi dovoljan razlog da se stvarno ne upotrebljavaju kao tvrđenja. Tako se često dešava, a nema razloga da se to ponekad ne desi i logičaru, da ustvrdi instancu logički istinite formule, i tada biva upozoren da time nije ustvari ništa rekao i da je zapravo ustvrdio tautologiju. S druge strane, logički istinite *formule* znatno teže mogu predstavljati akte tvrđenja. Nije naime jasno čemu bi trebalo voditi »tvrđenje« takve formule. U prvom redu, ovakve formule najčešće sadrže slobodne varijable i nisu istinite na onaj način na koji su istinite rečenice u običnom jeziku. Tako se, recimo, za formulu u običnom računu stavova može reći da je istinita za svaki izbor istinosnih vrijednosti elementarnih stavova i da je zato *logički* istinita. Međutim, logička istinitost koju posjeduje takva formula druge je vrste od istinitosti koju posjeduje njena instanca u običnom jeziku. Rečenica »Ako kiša pada, onda kiša pada« upotrebljava se, doduše, u običnom jeziku češće kao, na primjer, izraz iritacije nečijim stalnim zapitkivanjem o tome što ako napolju pada kiša. Možemo, međutim zamisliti da se i takav izraz doista upotrebljava kao tvrđenje. Teže će to ići sa formulom oblika »Ako *p*, onda *p*«, prvenstveno zato što takva formula nije dio nijednog jezika kojim se govori, iako se možda slični izrazi javljaju u žargonu logičara. Kada bismo mogli umjesto one propozicije reći »Svaka propozicija implicira samu sebe« ili »Ako je neka propozicija istinita, onda je ona istinita«, onda bi takav iskaz bio smislen. Ali on više ne bi bio prijevod navedene formule. Čini se da tvrđenje onakve formule ima otprilike toliko smisla koliko i »tvrđenje« jedne jedine sudne varijable, iako ona formula može imati samo jednu istinosnu vrijednost, a ona varijabla najmanje jednu od dvije. Kako god se odlučili u ovom pitanju, potrebno mu je pristupiti s dosta opreza. Netko bi mogao prigovoriti da je neopravdano izbaciti formule sa slobodnim varijablama iz skupa izraza koji mogu predstavljati tvrdnje. Konačno, ne sadrže li matematički izrazi najčešće slobodne varijable? Matematički iskazi ovdje ionako predstavljaju veći problem od logičkih. Prvenstveno zato što u matematici ne postoji oštra granica između objektnog jezi-

---

mislili posebna pravila. Prema Steniusovu mišljenju, budući da su svi logički istiniti stavovi tautologije ,i budući da, kako je to tvrdio Wittgenstein, svi zajedno govore jedno te isto — to jest **ništa**, nužno dolazimo do slijedeće dileme: **ili** su takvi stavovi zapravo prerušeni stavovi metajezika koji ipak nešto govore, **ili** se pak upotrebljavaju na svojevrstan način da bi se skrenula pažnja na ono po čem se razlikuju, recimo na neku vrst logičkih činjenica [logical facts]. Ukoliko se ostane pri tome da je takva upotreba logički istinitih formula možda jedna od mogućih, onda imamo posla s teorijom koju možemo i ne moramo prihvatiti. Ukoliko bi, pak, takva analiza trebala predstavljati opis pravog stanja stvari, odnosno opis onoga što logičar doista radi, ona se čini produktom mašte, i rezultatom težnje za pretjeranom simplifikacijom nimalo jednostavne situacije.

ka i metajezika. Zato je ovdje nemoguće rješenje koje se čini najjednostavnije: svako tvrđenje nekog logički istinitog stava zapravo je prikriven iskaz o tome kako je taj stav logički istinit. Međutim, u jeziku matematike, koji sada ne uzimamo kao predmet formalizacije nego kao jezik kojim matematičar govori, situacija je slična kao u običnom jeziku. Jezik matematičara u ovom je smislu ustvari ionako dio običnog jezika u kojem se teži za maksimumom komunikacije i razumljivosti, upravo zato što ono što se reklo nije uvijek isto kao ono što se htjelo reći, a ono što se htjelo reći nije uvijek ono što se mislilo, baš kao što i ono što se mislilo nije uvijek ono što se trebalo misliti. Tako, na primjer, neki učenik osnovne škole dolazi do rješenja nekog zadatka, do jednadžbe, recimo »$x = 4$« i *tvrdi*, ako ga upitate da li je u to siguran, da je *upravo* x četiri. Ukoliko ga se upita koji x i što zapravo taj x ima da bude, onda će se najčešće nejasno pokazati da je to upravo »onaj x sa početka zadatka« ili, recimo, onaj x koji zadovoljava uvjete dane u početnoj jednadžbi. Da li se tom prilikom *zapravo* tvrdila univerzalno kvantificirana propozicija u kojoj je početna jednadžba antecedens, a završna — konzekvens implikacije? Ne vjerujem. Takvo nešto možda će se pojaviti ukoliko nastavimo razgovorom, ali to sasvim sigurno nije bilo prisutno na početku. Slična je situacija, u pogledu neodređenosti naših iskaza u čitavom jeziku komunikacije. Sjetimo se obilnih rasprava o problemu kvantifikacije i o tome koliko vjerno moderan račun predikata prevodi stavove iz običnog jezika. Prema tome, razlog zbog kojeg logičke formule nisu tvrdnje jest u prvom redu taj što nisu dio jezika u pravom smislu te riječi, a tek u drugom redu se može govoriti o njihovim specifičnostima s obzirom na slobodne varijable, shematska slova, nedostatak sadržaja, i slično. Logičar, matematičar, svaki znanstvenik ma koliko se apstraktnom disciplinom bavio, govore običnim jezikom koji se, dakako, može donekle razlikovati s obzirom na jezički inventar ali koji pored tog eksplicitnog inventara sadrži još i nepreglednu masu prešutnih konvencija, skrivenih nejasnoća, zbog kojih je uvijek opravdano pitanje: što si htio, što si mislio, što *zapravo* tvrdiš.[13] Zato logičar ne igra nikakvu posebnu jezičku igru prema čijim bi pravilima opravdan potez bio, recimo, izricanje logički istinitog iskaza. Jer, ukoliko se udaljimo od izvornog pojma jezičke igre, a ostanemo pri metafori, postoje igre koje se igraju na samo,

13) Zanimljiv primjer u ovom kontekstu pruža i, inače izvrstan i vrlo pažljivo pisan, udžbenik J. R. Shoenfielda »Mathematical Logic«. Prema Shoenfieldu, tvrdeći otvorenu formulu kao, na primjer, "$x=x$", i uz pretpostaku da univerzum predstavlja skup prirodnih brojeva, tvrdimo zapravo da je svaki prirodni broj jednak sebi samom. Međutim, sama formula to ne znači. Da bismo dobili formulu koja će značiti ono što smo ranije tvrdili, uvodimo univerzalni kvantifikator. Shoenfield, nažalost, ne govori što **zapravo** tvrdimo ukoliko sada tvrdimo ovu, univerzalno kvantificiranu formulu. Ovdje se ustvari radi o modernom primjeru starog Russellovog učenja o tvrđenju propozicionalne funkcije. v. str. 12—13 navedenog teksta (izd. Addison-Wesley Publishing Co., Reading, Mass. 1967).

ali jezik nije jedna od njih: za jezik su osim pravila i igrališta potrebna još barem dva igrača. Ukoliko netko s »potvrdnom snagom« izriče logički istinitu formulu, moram ga upitati: što hoćeš reći — tvrdiš li da je ta formula logički istinita, te je, ukoliko se s tim složi, ona tvrdnja premještena u jezik kojim razgovaramo. Tada se mogu s njim i sporiti. Ukoliko, on međutim takvu interpretaciju ne prihvati i ponovo »tvrdi« onaj izraz, onda ga naprosto ne razumijem, jer izgleda da ne govorim njegovim jezikom. I premda možda mislim da znam što je htio, premda možda mislim da on igra »igru« u kojoj je izricanje logički istinite formule pravilan potez, ja u tu igru ne mogu ući jer u njoj je samo jedan igrač. I premda možda znam da je njegov potez pogrešan, ne mogu mu ništa prigovoriti. Jer u njegovom jeziku ne mogu reći — slučaj, ti si možda htio izricati logički istinite formule, ali to nije to. A ako mu to kažem u mom jeziku, nema ničega u njegovu jeziku što bi se mom iskazu suprotstavljalo. Jer on nije ni rekao: tvrdim da je ovo što ću reći logički istinita formula.

Tvrdnje tako nema tamo gdje nema razgovora. Čak ukoliko i zamislimo izraz iz umjetnog jezika upotrebljen kao tvrdnja, sigurno je da će se on odmah tokom izricanja promijeniti u nešto što nije bio kao dio umjetnog ili formaliziranog jezika. Jer, ovaj je jezik — jezik samo u prenesenom smislu. Bavećí se svojim predmetom i nastojeći doći do istine, logičar govori običnim jezikom i igra istu »jezičnu igru« kao i većina ljudi. Ono što tvrdi, nije najčešće dovoljno jasno i uvijek je opravdano pitanje: što si *zapravo* htio time reći. To je pitanje opravdano svagdje gdje se nastoji da mišljenje bude strogo. Međutim, ovo se mišljenje vjerojatno ne razvija kroz jednostavan niz: pitanje — uviđanje istinitosti misli — tvrdnja, kako je to govorio Frege. Tako sigurno nisu nastali ni teoremi u njegovim djelima. Vjerojatnije je da je tvrdnja prisutna već na početku baš kao što je pitanje prisutno još i na kraju, jer jedno ne ide bez drugog. Tako je mišljenje neka vrst eksperimenta, kojem je bolje nikada previše ne vjerovati. Misao, uviđanje istinitosti, tvrdnja i onda-paradoks. Ispitujući korijene paradoksa i tražeći moguće izlaze, Frege se uzdržavao od dodavanja male okomite linije uz pojedine formule. Ali, kakva razlika, s njom i bez nje — ista stvar.

Tako od znaka tvrdnje nikada nije bilo puno koristi. Tamo gdje se javljao uglavnom je unosio samo zbrku. Zato je sudbina Fregeove notacije bila čudna.

VAŽNA OBAVIJEST

Obavještavamo sve pretplatnike i čitaoce da će jugoslavensko izdanje časopisa »Praxis« od početka 1975. godine izlaziti *tromjesečno* što znači da ćemo u tom izdanju izdavati godišnje *4 broja po 120—180 strana* (umjesto 6 brojeva po 160 strana koliko smo dosad izdavali, odnosno u posljednje vrijeme pokušavali izdavati).

Ujedno smo prisiljeni povisiti prodajnu i pretplatnu cijenu časopisa tako da će *godišnja pretplata* iznosi *120 dinara*, a *cijena pojedinog broja 35 dinara.*

Žao nam je što u jedanaestoj godini izlaženja moramo u isto vrijeme najaviti smanjenje opsega i povišenje cijene, no kako je u 1974. godini časopisu uskraćena svaka pomoć iz društvenih fondova i kako nemamo garancije da ćemo je u narednim godinama dobijati (premda smatramo da na to imamo puno pravo te ćemo se za ostvarenje tog prava i boriti), ove su se mjere pokazale neophodne radi održanja časopisa. (Takve mjere predložili su nam i sami naši pretplatnici u anketi o kojoj ćemo još pisati u jednom od idućih brojeva.)

Pretplata se uplaćuje na žiro račun: *Hrvatsko filozofsko društvo 30101-678-614 (za »Praxis«).*

Pretplatnicima garantiramo da će primiti po četiri broja u opsegu od 120—140 strana, a ukoliko dobijemo pomoć iz društvenih fondova ili povećanjem broja pretplatnika povećamo vlastite prihode, opseg broja bit će povećan po mogućnosti na 160 —180 strana.

MOLIMO VAS DA ŠTO PRIJE UPLATITE VAŠU PRETPLATU ZA 1975. GODINU!

O IZVJESNOSTI

Neven Sesardić

Zagreb

I

Da li postoje stavovi u čiju se istinitost ne može sumnjati i koje znamo s izvjesnošću? Odgovori li se na ovo pitanje negativno, može se činiti da se svoj našoj spoznaji izmiče tlo ispod nogu jer u tom slučaju ne bi bilo razloga ni opravdanja smatrati neki stav istinitijim od njegove negacije (n. pr. *p* se može dokazati pomoću *q* i *r*, a *-p* pomoću *s* i *t*, a mi po pretpostavci opet ne bismo mogli *sa sigurnošću* znati da li su istiniti *q* i *r* ili *s* i *t* itd.). Prošireno je mišljenje da mora nužno postojati sfera nesumnjivih i utvrđenih istina koje su podloga i preduvjet dokazivanja, komunikacije i uopće smislenog govora. Tako bi sva pitanja i nedoumice bili konačno i neopozivo odlučeni navođenjem jedne ovakve istine kao početne premise zaključivanja.

Ono što je apsolutno izvjesno, kažu neki filozofi, može se naći jedino u sferi matematike i logike; u prilog tome ide činjenica da nitko neće sumnjati da su dva i dva četiri ili da je svaka stvar identična sa samom sobom. Međutim, ovo je pogrešno. Treba, naime, razlikovati nužnost od izvjesnosti. Logički i matematički stavovi su apriorni, odnosno nužni, a to jedino znači da su potpuno neovisni od iskustva: njihova istinitost se utvrđuje iz odnosa među simbolima bez obzira što oni označavaju. Logički stav »Ili pada kiša ili ne pada kiša« ne govori ništa o vremenu (Wittgenstein). Izvjesno je za razliku od nužnog ono što se zna kao istinito i u šta se ne može sumnjati, tako da se izraz »znati s izvjesnošću« može donekle smatrati tautološkim.[1] Poistovjećenje nužnosti i izvjesnosti može biti uzrokovano pogrešnom analizom istinitog stava »Ako znam da *p*, onda je je nužno

1) G. E. Moore — »Lectures on Philosophy« p. 47.

da *p«;* jer nije istina da ako znam *p*, onda je *p* nužan stav (što bi doista impliciralo da sve što se zna, tj. što je izvjesno, u isto vrijeme mora biti nužno), nego je istina da ako znam *p*, onda nužno slijedi da je *p* istinito. Drugim riječima nužnost pripada složenom stavu (implikaciji), a ne konsekventu. Ono što ipak najviše navodi na pogrešku identificiranja ovih dvaju pojava je zamišljanje da postoji neka zasebna idealna sfera logičkih i matematičkih istina u koju se prodire intuicijom tj. jednom izvanrednom i nepogrešivom duhovnom sposobnošću (kod Platona *episteme* za razliku od *doksa)*. Zapravo je sigurno da ovakva sposobnost uopće ne postoji. Istinitost nužnih i neempirijskih stavova se ispituje najčešće na isti način kao kod ostalih propozicija, naime empirijsikm putem. Jer premda oni nemaju iskustveni sadržaj, ipak moraju biti izraženi pomoću materijalnih, opažljivih znakova (tragovi tinte na papiru, izgovoreni glasovi koji se mogu čuti) da bi se uopće znalo o kojem se stavu radi. Dakle očito je da se i u utvrđivanju istine logičkih i matematičkih stavova ne može računati na nepogrešivost jer ono u većini slučajeva neizbježno uključuje i zahtijeva pomoć osjetila i opažanja. Važno je uvidjeti da ako se ne prizna da su izvjesni bar neki kontingentni stavovi, onda to ne mogu biti ni apriorni. (Tako otkazivanje povjerenja našim sjećanjima prošlih događaja uzdrmava i izvjesnost logičkih aksioma jer se mi pri završetku čitanja formula oslanjamo na to da smo dobro zapamtili početak.) Konačno se pokazuje da je cijeli problem u tome da li postoje empirijski stavovi u koje se ne može sumnjati i koje znamo s izvjesnošću.

II

G. E. Moore je naveo propozicije za koje je tvrdio da ih zna s apsolutnom izvjesnošću: »Trenutno postoji jedno živo ljudsko tijelo koje je *moje* tijelo. Ovo tijelo je rođeno u neko vrijeme u prošlosti i od onda je neprestano postojalo iako ne bez doživljavanja promjena; ono je bilo, na primjer, mnogo manje kad je rođeno i nakon nekog vremena nego što je sada. Stalno otkako je rođeno, bilo je ili u kontaktu ili nedaleko od površine zemlje; i, u svakom trenutku otkako je rođeno, postojale su također druge stvari s oblikom i veličinom u tri dimenzije od kojih je ono bilo *na različitim udaljenostima*. . . «[2] U vezi s ovim i sličnim »nesumnjivo istinitim« stavovima Moore je uočio vrlo važnu, a teško primjetnu distinkciju, razlikovanje značenja i analize značenja: »Izraz kao 'Zemlja je postojala već mnogo godina' je upravo tip nedvosmislenog izraza, čije značenje svi mi razumijemo. Svatko tko zauzme suprotno stanovište mora, pretpostavljam, da miješa pitanje da li razumijemo njegovo znače-

2) G. E. Moore — »Philosophical Papers« p. 33.

nje (koje svi mi sigurno razumijemo) s potpuno različitim pitanjem da li *znamo što on znači*, u smislu da možemo *dati pravilnu analizu* njegovog značenja.«[3] Zdrav razum je tako obranjen tvrđenjem da postoje neki stavovi koje svi ljudi bez teškoća razumiju, a čak i znaju s najvećom sigurnošću da su oni istiniti; jedino analiza njihovog značenja, prevođenje u jednostavnije i jasnije izraze predstavlja problem, tek u toj sferi prisutni su sumnja, nesigurnost i zabluda. Posao filozofa je, dakle, analiza, a ne ispitivanje istinitosti ovih propozicija koja je utvrđena i svima poznata.

»Obrani zdravog razuma« mogu se iznijeti dva prigovora:

1) Ne postoje stavovi zdravog razuma. Naime, nemoguće je navesti neke propozicije koje bi sačinjavale osnovu zdravorazumskog pogleda na svijet, jer sve te propozicije može odobravati i tvorac najnevjerojatnijih filozofskih teorija (o sveopćem prividu, o nepostojanju izvanjskog svijeta). Zdrav razum se upravo odlikuje određenim načinom *analiziranja* nekih stavova koji mogu biti prihvaćeni i od »ekstravagantnih« filozofa u drukčijoj analizi. Tako n. pr. dok zdrav razum propoziciju »x je fizički predmet« prevodi otprilike s »x je izvanjski uzrok osjeta«, dotle filozof fenomenalist smatra da to treba značiti »x je logička konstrukcija iz osjetilnih podataka«.

2) Da li Moore može dokazati da zna sve one stavove koje je nabrojio? Jasno je da iz nečije tvrdnje »Znam da *p*« ne slijedi da on zbilja zna da *p*. Da bih znao da *p* moraju biti ispunjena tri uvjeta: a) *p* mora biti istinito; b) moram vjerovati da *p;* c) moram imati pravi razlog da vjerujem da *p*, tj. moram znati neku drugu propoziciju *q* iz koje mogu zaključiti na *p*.[4] Upravo zbog ovog trećeg uvjeta opravdano je uvijek pitati za razlog znanja. Međutim, Moore priznaje da na pitanje kako zna i da li uopće zna navedene stavove može jedino odgovoriti da mu se čini da ih doista zna s izvjesnošću. No u slučaju znanja, za razliku od vjerovanja, sumnje i sl. nije dovoljno pozvati se na neki vlastiti osjećaj ili doživljaj kao dokaz.

Svoje insistiranje na tome da zna s apsolutnom sigurnošću istinu zdravorazumskih propozicija Moore ipak pokušava opravdati tvrdeći da moraju postojati stvari koje se znaju, ali se ne mogu dokazati.[5] To se čini i dosta uvjerljivo, jer ako svako znanje traži dokaz, nužno se zapada u beskonačni regres i na kraju bi se moralo zaključiti da uopće nema stavova koje bi bilo tko znao. U položaju da mora neke stavove proglasiti nesumnjivo istinitim i nedokažljivim nije čudno da se Moore odlučio upravo za one propozicije koje se u svakodnevnim situacijama i životu uvijek pretpostavljaju kao apsolutno izvjesne. Svi ljudi bez razlike ponašaju se tako kao da postoje stvari izvan njih,

---

3) G. E. Moore — »Philosophical Papers« p. 37.
4) A. J. Ayer — »Metaphysics and Common Sense« p. 117.
5) G. E. Moore — »Lectures on Philosophy« p. 47. p. 149.; »Philosophical Papers« p. 44. p. 150.; »Philosophical Studies« p. 57.

kao da drugi ljudi nisu automati, nego živa bića obdarena duhom i osjećanjima itd. Nikada nije bilo čovjeka, osim možda Pirona,[6] čiji bi način života bio u skladu s ekstremnim skepticizmom. Jer premda u filozofiji doista sve može biti stavljeno u pitanje, ipak postoje stavovi u čiju istinitost u običnim, svakodnevnim prilikama naprosto ne možemo sumnjati.[7] Tvrdeći samo to da zna ove propozicije s apsolutnom sigurnošću Moore je ostavio mnoga vrlo značajna i teška pitanja bez ikakvog odgovora: Na koji način ih on zna? Da li se ovdje radi o neposrednom sagledavanju njihove istinitosti nekim mističnim uvidom? Koji je status ovih stavova u našoj spoznaji? Zašto nije moguće sumnjati u njih?

Mooreovo rješenje i sva ova s njim povezana pitanja zainteresirala su Wittgensteina tako da se on dosta bavio tom problematikom tokom zadnjih dviju godina svog života. Fragmentarno pisane i razbacane bilješke na ovu temu objavljene su 1969. u knjizi pod naslovom »O izvjesnosti«.

III

Wittgenstein se slaže s Mooreom da moraju postojati neki stavovi u čiju se istinitost ne može sumnjati. No razlog njihove izvjesnosti nije to što su oni nesumnjivo istiniti ili to što ih mi nepogrešivo znamo, nego činjenica da oni predstavljaju temelj i nužni preduvjet naše međusobne komunikacije, razumijevanja i uopće smislenog govora. Tako se zapravo Wittgenstein više ne interesira za eventualnu faktičku istinitost ili lažnost, nego jedino za ulogu i status ovih propozicija u zgradi naše spoznaje. Moore je još bio na dobrom putu kada je tvrdio da negdje mora biti kraja traženju dokaza da se nešto zna. Ako se *p* zna na osnovu *q*, *q* na osnovu *s* itd., mora se konačno doći do propozicije koja je zadnja karika u lancu i koja se ne može dokazati ili učiniti vjerojatnom pomoću nekog drugog stava. Mooreova je greška u tome što je i ove zadnje, osnovne stavove proglasio istinitim i što je tvrdio da ih *zna*. Jer, odredi li se znanje kao *opravdano* (obrazloženo) vjerovanje u istinitost propozicije koja i jeste istinita, onda doista nemam prava reći da znam nešto čemu više ništa ne mogu navesti u prilog kao opravdanje. Pored toga što je, dakle, nepravilno reći da netko zna ove

---

6) »Dosljedan bijaše i u životu, ne uklanjajući se ničemu i ne čuvajući se, susrećući sve što god bi naišlo, kola, obronke, pse i uopće ništa se ne pouzdajući u osjetila. Bio je, ipak, spašavan, kako priča Antigon iz Karista, od prijatelja koji su išli za njim... ... Doživio je blizu devedeset godina.« (Diogen Laertije IX, 62.)

7) »Mi možemo pitati, **Koji nas razlozi navode da vjerujemo u postojanje tijela?** ali je uzalud pitati, **Postoji li tijelo ili ne?** To je ono što moramo uzeti kao gotovo u svim našim razmišljanjima.« (D. Hume — »A Treatise of Human Nature«, p. 187.)

stavove, lako je na isti način zaključiti da oni nisu ni istiniti ni lažni, nego besmisleni.[8] Usprkos svemu njihov značaj i važnost su neprecjenjivi: da bi dva čovjeka mogla uopće jedan drugog razumjeti, oni moraju zajednički pretpostaviti nešto kao apsolutno izvjesno i izvan sumnje na temelju čega tek postaje moguće komuniciranje između njih. Ako u razgovoru s nekim smatram vjerojatnim da me osjetilo sluha vara u bitnim pojedinostima, ili da moj sugovornik pod riječima koje izgovara podrazumijeva nešto sasvim različito od mene, onda one za mene nemaju nikakvog smisla i predstavljaju doista samo prazan zvuk. I ne samo to, nego »onaj tko nije siguran ni u jednu činjenicu, ne može isto tako biti siguran ni u smisao svojih riječi«.[9]

Kada ljudi razumiju jedan drugog, znači da igraju istu *jezičku igru*. U okviru jedne jezičke igre sugovornici se moraju pridržavati određenih pravila i normi da bi mogli komunicirati. Tako se pokazuje da je moguće razilkovati sadržaj, predmet razgovora (iskustveni stavovi — Erfahrungssätze) s jedne strane, i pravila igre koja su nužni preduvjet bilo kakve komunikacije s druge strane. Znati pravila jezičke igre znači znati kako smisao neke riječi varira s promjenom konteksta, kako protumačiti izvjesnu gestu u nekoj specifičnoj situaciji, što slijedi ili se može zaključiti iz određenih propozicija itd. Insistiranje na tome da sve što je uopće smisleno može to biti jedino u okviru jezičke igre karakterizira misao kasnog Wittgensteina. Novost u knjizi »O izvjesnosti« je tvrđenje da zapravo nema oštre razlike između pravila jezičke igre i stavova izrečenih unutar nje.[10] Naime, postoje propozicije koje naizgled empirijske u stvari fungiraju kao norme tj. pravila. N. pr. propozicija »Ja znam da se zovem tako i tako« izgleda da može biti istinita ili lažna. Reklo bi se da čak postoji mogućnost (iako vrlo rijetko) da se varam kad kažem da znam svoje ime. Sve to ide u prilog tvrdnji da je navedeni stav ipak čisto empirijske prirode. No to je jedna od propozicija koje Wittgenstein ubraja u *gramatičke* stavove, tj. pravila jezičke igre. Igra s vlastitim imenima odvija se i zasniva se na pretpostavci da svako zna svoje ime. Upotreba i korišćenje ove vrste riječi omogućeni su i dirigirani ponašanjem u skladu s tom pretpostavkom. Ja mogu smatrati da mi se neko predstavlja pod lažnim imenom, ili da se šali, ali ne mogu bez nekog razloga sumnjati u to da on svoje ime zapravo dobro zna. Ljudima se, istina je, događa (n. pr. u stanju amnezije ili ludila) da zaborave kako se zovu, ali za te izuzetne situacije uvijek postoji objašnjenje u okviru naše jezičke igre (n. pr. medicin-

8) »Ako je istinito ono što je obrazloženo, onda razlog nije **istinit** ni lažan.« (»Über Gewissheit« § 205)

9) »Über Gewissheit« § 114.

10) »Prinuđen sam vjerovati da nije iskustveni stav sve ono što ima formu iskustvenog stava.« (»Über Gewissheit« § 308); »Nema oštre granice između metodoloških stavova i stavova unutar metode.« (»Über Gewissheit« § 318).

ska dijagnoza). Nasuprot ovim rijetkim prilikama koje se ipak daju racionalno objasniti bilo bi potpuno besmisleno pretpostaviti da neko ne zna svoje ime zato što ga nije dobro zapamtio, ili zato što ga je svaki put pogrešno čuo i sl. Nikad ne možemo prihvatiti ni najmanju vjerojatnost ovih apsurdnih hipoteza jer one izlaze izvan okvira naše jezičke igre. Treba jasnije izložiti što to znači: ljudi ne nauče svoja imena kao što se uče napamet pjesme i stihovi koji se daju lako zaboraviti sasvim prirodnim putem; nije istina da nakon nekog vremena poslije rođenja kad već počinjem dovoljno shvaćati, neko dođe i kaže mi »Ti se zoveš tako i tako« ili »Ovo je tvoje ime«. Znanje imena neprimjetno proizlazi iz cijelog načina života jer je uvijek vezano za bezbroj različitih konkretnih situacija i prilika: čovjeka zovu, predstavljaju, oslovljavaju, prozivaju, pišu mu pisma, spominju ga itd. Sve su te situacije moguće jedino ako ni dotična osoba ni njegovi prijatelji uopće ne sumnjaju u to da sasvim dobro znaju kako se on zove. Jer ukoliko nisam siguran da znam nečije ime, glupo bi bilo misliti da ga mogu nekom drugom predstaviti i sl. Iz toga se vidi da je izvjesnost znanja vlastitih imena zapravo implicirana i prešutno pretpostavljena u svim tim raznim oblicima jezičke igre.[11] Zato se može i s pravom reći da se tu radi o pravilu i postulatu koji tek otvara mogućnost za bilo kakav vid komunikacije. Wittgenstein daje i druge primjere za ovakve kvaziempirijske stavove; u normalnim situacijama su to n. pr. propozicije: »Znam da imam dvije ruke«, »Znam da je drvo ovo što sada trenutno vidim«, »Znam da nisam nikad bio na Mjesecu«, »Znam da postoje fizički predmeti« itd.

Zanimljivo je pitanje kako se dolazi do toga da se neki stavovi uzmu kao osnova jezičke igre. Čini se na prvi pogled da bi utvrđivanje i učenje pravila trebalo prethoditi samoj upotrebi jezika. No zapravo se ta pravila nikada eksplicitno ne nauče, čak ni ne spominju, već se samo iz određenog načina jezičkog ponašanja može zaključiti što mu služi kao norma i temelj. Tako nitko ne uči dijete da postoje fizički predmeti, nego jedino što da s njima radi (n. pr. da se uspne i sjedne na stolicu, ali ne i to da stolica postoji!) Pravila i norme pokazuju se dakle tek u određenom načinu postupanja i zapravo se uspostavljaju nesvjesno i istovremeno s nastankom same jezičke igre. Jasno je iz ovoga da mi pravila i norme ne biramo kao prikladnije i korisnije od nekih drugih; mi ih zatičemo gotove, bez opravdanja, više kao rezultat našeg načina života, nego racionalnog izbora.[12]

---

11) »Ali što bi me moglo natjerati da posumnjam u to da je ovaj čovjek N. N. koga poznajem godinama? Ovdje bi se činilo da sumnja povlači sve za sobom i strmoglavljuje u kaos.« (»Über Gewissheit« § 613)

12) »Zašto se ne uvjerim da imam dvije noge kad hoću da se ustanem sa stolice? Nema nikakvog zašto. Jednostavno to ne činim. Tako se ponašam.« (»Über Gewissheit« § 148) »Moraš imati u vidu da je jezička igra tako reći nešto nepredvidivo. Mislim: Ona nije obrazložena. Nije

IV

Wittgenstein se, kao što je već rečeno, suprotstavio Mooreu tvrdeći da nije istina da mi *znamo* one temeljne stavove; mi se jedino moramo *ponašati kao da ih znamo* (ne smijemo u njih sumnjati) ako hoćemo postaviti bazu za međusobnu komunikaciju.[13] Postoji mogućnost da se tu prevarimo, tj. da neka za nas apsolutno izvjesna propozicija zapravo ne bude istinita, ali čak i u tom slučaju imamo pravo istrajati u svojoj sigurnosti![14] Razumijevanje je baš omogućeno time što u okviru jedne jezičke igre i sistema mišljenja svima (prešutno i nesvjesno) služe kao podloga i temelj iste propozicije. No ako je doista tako, izgleda teško objasniti kako to da mi ipak možemo razumjeti nekog ko izriče sumnju u pogledu ovih, za nas nepobitnih istina. Wittgenstein i tu ima rješenje: ako neki čovjek *u normalnoj situaciji* kaže da nije siguran da ima dvije ruke samo zato što ih trenutno ne percipira, nećemo reći da je pogrešio, nego da je umno poremećen. To zapravo znači da mi više ne možemo razumjeti njegovo ponašanje; takvog čovjeka ne smatramo racionalnim, jer sumnja u ono što je osnova naše racionalnosti. Možda u nekom drugom sistemu mišljenja ili drugoj jezičkoj igri njegova sumnja ima smisla, ali nama je on nedostupan. On i mi imamo različite osnovne pretpostavke, odnosno temeljne stavove, a »gdje se doista sreću dva principa, koji se međusobno ne mire, tamo svako onog drugog proglašava budalom i krivovjernikom.«[15]

Treba razlikovati ponašanje koje proizlazi iz zablude ili pogreške i ostaje unutar iste jezičke igre i ono koje izlazi izvan njenih okvira. U sklopu jednog sistema mišljenja moguće je sumnjati u neku od njegovih temeljnih istina; uvjet da ta sumnja bude racionalna je samo to da bude opravdana razlogom. Wittgenstein i eksplicitno kaže da je umna poremećenost različita od zablude (koja spada u jezičku igru!) u tome što ima jedino *uzrok*, a ne i *razlog*.[16] Tako je potpuno razumljivo i normalno ponašanje čovjeka koji, kad se poslije prometne nesreće budi u bolnici iz narkoze, nije siguran da li ima dvije ruke

---

racionalna (ni neracionalna). Ona stoji tu — kao naš život.« (»Über Gewissheit« § 559).

13) »Pitanje je dakle ovo: 'Što ako bi i u ovim fundamentalnim stvarima morao promijeniti svoje mišljenje?' I čini mi se da je odgovor na to: 'Ne **smiješ** ga promijeniti. Upravo u tome leži to da su one 'fundamentalne'.'« (»Über Gewissheit« § 512) »Mogao bih reći: Moore **ne zna** ono što tvrdi da zna, ali to stoji za njega čvrsto isto toliko koliko i za mene.« (»Über Gewissheit« § 151).

14) »Bilo bi posve **pogrešno** reći: vjerujem da se zovem L. W. A točno je: ne mogu se u tome **varati**. Ali to ne znači da sam u tome nepogrešiv.« (»Über Gewissheit« § 425) »Imam pravo reći 'Ovdje se ne mogu varati', čak i kad sam u zabludi.« (»Über Gewissheit« § 663).

15) »Über Gewissheit« § 611.

16) »Über Gewissheit« § 74.

dok se ne uvjeri pogledom. On, naime, ima razlog da sumnja. Naprotiv, za čovjeka koji prije nego se rukuje s prijateljem provjerava ima li još uvijek desnu ruku, moramo se složiti da nije pri zdravoj pameti. Njegovo ponašanje zapravo i ne možemo nazvati sumnjanjem, jer se riječ »sumnja« odnosi samo na postupanje koje je u skladu s pravilima naše jezičke igre; ». . . potez koji bismo bili spremni smatrati pogreškom, 'loš potez', nije uopće potez u toj igri. (U šahu razlikujemo dobre i loše poteze, i nazivamo greškom ako kraljicu izložimo lovcu. Ali nije greška promovirati pješaka u kralja)«.[17] Racionalna sumnja nekog drugog čovjeka dovodi me u nedoumicu treba li i ja da sumnjam ili ne; to je pitanje da li njegovo sumnjanje proizlazi iz neke greške ili iz tačnog uvida u stanje stvari. Ako sam uspio ispitati relevantne činjenice, onda poslije faze oklijevanja i možda neugodnosti (kad sam u neizvjesnosti o nekim za mene važnim »životnim« stvarima), donosim odluku: n. pr. »Sada znam da je čovjek imao pravo«. No neracionalna sumnja (uvjetno tako nazvana) ostavlja nas uvijek hladnim i nezainteresiranim, zato što ne pruža ništa što bi u okviru naše jezičke igre važilo kao razlog za sumnju. Ona se zbog toga nikada i ne uzima ozbiljno što se dobro vidi u priči o onom filozofu kome je prilično laknulo kad je čuo da mu je auto nestao iz garaže samo zato što ga nitko u to vrijeme nije opažao.

V

Po mom mišljenju moguća su dva prigovora Wittgensteinovoj koncepciji izvjesnosti:

1) Nije istina da uopće ne možemo razumjeti čovjeka koji negira neki od temeljnih stavova. Mi proglašavamo ludim i umno poremećenim jedino onog koji prihvaća sve naše osnovne propozicije i sistem mišljenja, a iznenada u nekoj novoj situaciji počinje da se ponaša potpuno drukčije. Tako ako me neki moj poznanik uspije uvjeriti da on doista smatra da predmeti nestaju kad ih nitko ne opaža, pomislit ću da nešto s njim nije u redu; ali to dolazi jedino zato što sam sve do tada vjerovao da on prihvaća moju jezičku igru. No pretpostavim li da netko od početka i konzekventno provodi ovakvo tumačenje svih mogućih događaja, mogu za njega reći da mi je stran i čudan, ali ne i to da ga ne razumijem ili da je neracionalan. Njegove i moje temeljne propozicije su različite, ali imaju ista mjesta u našim sistemima. Njegov i moj svijet su jedan te isti, samo ga gledamo i objašnjavamo (analiziramo) svaki na svoj način.

2) Nije besmisleno tvrditi neki od osnovnih stavova. Dok se igra izvjesna jezička igra, onda doista nema smisla izricati nje-

17) »Blue Book« p. 67.

na pravila; ona su, naime, u njoj pretpostavljena i njen su nužan uvjet. No izvan nje mora biti moguće utvrditi da li je ta određena propozicija istinita ili neistinita. Wittgenstein se s ovim ne bi složio; on smatra da svaki stav ima smisao jedino u okviru neke jezičke igre, tj. kad se upotrebljava da se nešto postigne u nekoj specifičnoj situaciji. Otuda dolazi prezir prema filozofiji koja se bavi rečenicama odvojenim od njihovog konteksta i funkcije, dakle, besmislicama.[18] Ovakav stav prema filozofiji rezultat je Wittgensteinove teorije značenja koja je izložena i opširno obrazložena već u »Filozofskim istraživanjima«. Ali diskusija o tome izašla bi izvan okvira teme ovog eseja.

VI

Konačno se pokazalo iluzornim smatrati da posjedujemo neko znanje koje bi bilo potpuno izvan sumnje. Nema apsolutnih i čvrstih istina koje bi bile sigurne i zaštićene od nepovjerljivosti skeptika. Za svaku propoziciju koju držimo istinitom postoji *uvijek* (u većoj ili u manjoj mjeri) vjerojatnost da smo se prevarili i da smo u zabludi. Dakle, ne postoje stavovi u koje ne bismo mogli sumnjati i u tom smislu doista nema ničeg izvjesnog. No, s druge strane, ima stvari u koje ljudi u konkretnim i svakodnevnim životnim situacijama nikada ne sumnjaju; u tim bi prilikama, naime, sumnja neizbježno prouzrokovala bitnu promjenu u ponašanju. Ono što omogućuje određeni način ponašanja jeste upravo to da se neke stvari ne dovode u pitanje. To ne znači da smo mi svjesni razloga ili da uopće postoji opravdanje da budemo apsolutno sigurni u istinu nekih stavova; naprotiv, tek se naknadno iz našeg ponašanja pokazuje da su za nas neke stvari izvan sumnje. Ovdje se ne radi o svjesnoj i racionalnoj, već o primitivnoj i životinjskoj izvjesnosti. Naprosto postoji nešto što se u svakodnevnom životu ne dovodi u razmatranje, nešto što uvijek ostaje po strani i o čemu se ne razmišlja; utoliko se zapravo i može govoriti o izvjesnosti jer svaki oblik mišljenja i refleksije donosi sa sobom tračak sumnje i svijest o mogućnosti zablude. Za čovjeka zato mora uvijek ostati nešto čvrsto i stabilno na osnovu čega je moguće orijentiranje i postupanje u konkretnim praktičnim situacijama. Gdje se djeluje i poduzima akcija, tamo mora postojati sfera koja nije podložna skepsi i razmišljanju uopće. Ono što pripada toj sferi karakterizira i ukazuje na određeni način života i gledanja na stvari što sve nije izabrano odlučivanjem između jasno predočenih raznih mogućnosti. Jer čovjek se mora već na neki način ponašati i živjeti da bi mogao bilo o čemu razmišljati. No zbog čega je

18) »Sjedim s nekim filozofom u vrtu; on nekoliko puta ponavlja 'Znam da je ovo drvo', pri čemu pokazuje na jedno drvo u našoj blizini. Netko treći dolazi i čuje to, a ja mu kažem: 'Ovaj čovjek nije šenuo: mi samo filozofiramo.'« (»Über Gewissheit« § 467).

izvjesno i van sumnje baš ovo, a ne nešto drugo, za to nema i ne može biti razloga i opravdanja: jednostavno se tako postupa, a ne drukčije. Potpuna obrazloženost svih pojedinosti (koliko je to uopće moguće) stvara dobru filozofiju, ali loš život.

KONSTITUTIVNA ULOGA PRAKSE U SAZNANJU

Miodrag Cekić

Beograd

Iz Marxove antropologije i ontologije može se zaključiti da čovek u osnovi svojoj nije misaono nego praktično delotvorno biće. Osnovni oblik čovekovog postojanja i življenja je delatna čulna praksa o svetu materijalnih predmeta.. Iz tog fundamentalnog načina čovekovog postojanja oblikuje se biće (sveta), čovekov društveno-istorijski svet, pa razume se i njegov duh, celokupna njegova svest i saznanje. Čovekova delotvorna praksa predstavlja ono postolje na kome se izgrađuje njegovo saznanje. Obim i granice tog saznanja, pa i anticipacije budućeg, određene su, u svakom datom momentu istorije, nivoom i savršenstvom čovekove delatnosti. I sama vrednost ljudskog saznanja procenjuje se prema njenoj efikasnosti u praksi čovekovog menjanja prirode i društvene stvarnosti. Tako se za Marxa svi gnoseološki problemi kao u jednoj žiži sustiču u pojmu prakse, iz nje izviru, i njome se objašnjavaju i dokazuju. Zato je za njega uloga prakse za saznanje konstitutivna.

Da je praksa konstitutivna za saznanje, što znači da bez delatne čulne prakse ne može biti saznanja, ali ne saznanja u smislu pukog (misaonog) znanja ili ideje o nečemu, nego saznanja kao onoga što prožima celokupno čovekovo biće, konsekvencija je osnovne činjenice da su principi, teorije i ideje samo sredstva čovekovog praktičnog delanja i menjanja stvarnosti. S promenom preobražavalačke prakse menjaju se, naravno, i principi, teorije i ideje koje joj služe. Shvatanje saznanja kao sredstva ne bi trebalo uzeti u uskom pragmatičkom smislu kao podobnost ideja da se iz njih izvuče ova ili ona korist, ili u uskom mahističkom smislu kao podobnost ideja da se njima ekonomiše u mišljenju, ili u nekom drugom uskom smislu te reči. Saznanje je sredstvo čovekovog postojanja i delovanja, pa je njegov (antropološki i) gnoseološki smisao, kao što pokazuje istorija nauke i društva, u tome da hipotezama i anticipacijama učestvuje u praksi čovekovg menjanja sveta, i ono to čini uvek, pa i onda kad

su te hipoteze i anticipacije pogrešne, kao i onda kad se tvorci tih misaonih tvorevina ne brinu o (naučnoj i društvenoj) praksi. U Marxovom smislu reči, saznanje je uvek anticipacija budućeg, nacrt praktične akcije, plan ljudskog delovanja, jer se suština ljudskog delovanja ne može ni zamisliti bez te komponente saznajnog, misaonog, idejnog planiranja i anticipiranja.

Ovaj gnoseološki aktivizam došao je do izraza i u poznatoj Marxovoj 11. tezi o Fojerbahu. »Filozofi su, kaže Marx na tom mestu, svet samo različito *tumačili,* ali radi se o tome da se on *izmeni*«.[1] U celini posmatrana ova teza se ne bi mogla održati, jer je nemoguće, ako se usvoji Marxovo shvatanje izraženo na mnogim drugim mestima, da se svet samo tumači, pošto je svako tumačenje integralni deo akcije menjanja sveta. Ali meni ovde nije stalo do toga da iznalazim protivrečnosti u ovoj Marxovoj tezi usputno zapisanoj. Hteo bih samo da istaknem Marxovu usmerenost protiv pasivne kontemplacije (koja je uostalom u krajnjoj liniji takođe jedan oblik angažovanja) u ime aktivnog učeća u praktičnoj društvenoj akciji. Njegova osnovna intencija, koja se pokazuje usprkos formalnoj neodrživosti 11. teze o Fojerbahu, bila je u prevladavanju spekulacije Hegela i njegovih nastavljača i u realizaciji teorije, ideje, mišljenja, jer je upravo praktična realizacija ta koja konstituiše te saznajne tvorevine.

Na osnovu svoje praktične delatnosti čovek saznaje svet izvan sebe, druge ljude pa i sebe samog kao praktično delotvorno biće.[2] Zavisno od stepena razvitka svoje čulne preobražavalačke prakse čovek razvija svoj duh, svoju svest i svoje saznanje. Splet ideja proističe iz ljudske materijalne prakse. »Pitanje da li je ljudskom mišljenju svojstvena predmetna istinitost — nije pitanje teorije, nego pitanje prakse.«[3] Istinitost i moć mišljenja dokazuje se, po Marxu, u praksi. Problemi mišljenja izolovanog od prakse pretvaraju se u sholastička, ili kako bismo mi danas rekli, u akademska pitanja. Sve misaone protivrečnosti rasplinjuju se onog momenta kad se svedu na nivo praktične delatnosti i kad se shvate kao kristalisani proizvodi same prakse. Iz stvarnog

---

1) K. Marx, **Teze o Fojerbahu (1845. godine)**, u delu: K. Marx i F. Engels, **Izabrana dela u dva toma, II Tom,** Beograd 1950, str. 393.

2) Ova gnoseološka teza o poreklu saznanja iz prakse izražena je kod Marxa eksplicitno s punom snagom životnog uverenja. Ali se slična teza o saznavanju sveta njegovim menjanjem može naći i kod mnogih drugih filozofa i pisaca i pre i posle Marxa, a naročito kod onih koji su pisali nemačkim jezikom. Tako je Gete u **Razgovorima s Ekermanom** iskazao misao da se stvarno i potpuno nešto može naučiti i saznati samo ako se čovek oko toga praktično potrudio (J. P. Eckerman, **Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens,** 1823—1832, Zweiter Band, Berlin 1831—1832, S. 22). Možda bi bilo korisno potražiti, a to izlazi izvan okvira ovog rada, vezu između ove gnoseološke teze o delovanju kao odredbi mišljenja i činjenice da je u nemačkom jeziku glagol najbitnija determinanta rečenice, kao i dalju vezu između ove jezičke činjenice i narodno-psihološke osnove naroda čiji je to jezik.

3) K. Marx, **Druga teza o Fojerbahu** (1845. godine), u delu: K. Marx i F. Engels, **Izabrana dela u dva toma, II Tom,** Beograd 1950, str. 391

procesa proizvodnje i iz načina saobraćanja koji iz njega proističe objašnjavaju se svi oblici svesti, i to podjednako mitologija, religija i drugi mistifikovani oblici svesti, kao i istinito saznanje predmeta. Čoveka pojedinca takođe ne procenjujemo na osnovu onoga što on misli da jeste, nego na temelju onoga što radi, što je stvorio i kao delo za sobom ostavio. Isto tako, jedna teorija, a naročito Marxova teorija i posebno istorijski materijalizam, nije gotova istina, kompletno rešenje ili prosta mišljevina koja ima vrednost i istinitost u sebi samoj, nego je rukovodstvo za akciju odnosno rukovodstvo pri izučavanju predmeta.[4] Vrednost i istinitost teorije potvrđuje se odnosno opovrgava u praksi (menjanja sveta ili izučavanja predmeta). Pri tome je redovan slučaj da se jedna teorija u praksi modifikuje, dopunjuje i precizira (izuzetno se ona može u potpunosti potvrditi ili oboriti), jer je materijalna društvena praksa podloga, cilj i merilo saznanja.

Ako su pojmovi i principi sami po sebi nesaobraženi stvarnosti, dakle ako su nešto čisto teorijsko i nedovršeno, onda se uvek mora preći na praksu da bi se oni prilagodili stvarnosti, da bi postali delotvorni, celoviti i dovršeni. To je ono što je Marx mislio pod prevladavanjem odnosno ostvarenjem filozofije, što prevedeno na jezik gnoseologije, znači da se saznanje stvarno konstituiše tek praktičnom delatnošću, a ne samo čulnim opažanjem i misaonom interpretacijom kao što je to slučaj u kontemplativnoj teoriji saznanja. Ali se pri tome ne sme izgubiti iz vida jedna veoma važna stvar. Ostvaren, dovršen i praktično proveren pojam ili princip, naime, nije više samo pojam ili princip, nije više teorijski saznati pojam ili princip. To je ona istina do koje je došao već Kant, naime da saznanje na osnovu prakse nije teorijsko saznanje, da to saznanje nije univerzalno znanje koje zadovoljava teorijsku svest, nego nešto neteorijsko i parcijalno, što ima smisla samo u odnosu na praktičnu svest. Zašto, kad se o praksi govori kao o konstitutivnom sastavnom delu saznanja, treba istovremeno imati na umu da je i saznanje takođe integralni deo prakse. Marx je usvojio Hegelovo dinamičko shvatanje subjekta saznanja, ali ne kroz stupnjeviti razvitak oblika saznajne svesti, nego kroz naizmenično međusobno uslovljavanje subjektove prakse i saznanja.

Nagomilane teorijske protivrečnosti ne mogu se rešiti teorijskim putem. »Rješenje *teoretskih* suprotnosti moguće je *samo* na *praktičan* način, samo čovekovom praktičnom energijom, i njihovo rješenje nije stoga nikako samo zadatak spoznaje, nego *stvaran* životni zadatak, koji *filozofija* nije mogla riješiti upravo

---

4) Ovo, naravno, nije originalno Marxovo otkriće, nego je bilo prisutno u celoj nemačkoj klasičnoj filozofiji, pa ga nalazimo i kod Kanta koji kaže: »Ideja je zapravo samo jedan heuristički, a ne ostensivan pojam; ona ne pokazuje kakav je jedan predmet, već pokazuje kako mi pod njegovim rukovodstvom treba da **tražimo** svojstva i vezu među predmetima iskustva uopšte«. (I. Kant. **Kritika čistog uma**, Beograd 1932, str. 345.

zato, što je isti zadatak shvatila *samo* kao teoretski zadatak.«[5] S druge strane, nagomilane teškoće delatne prakse ne mogu se rešiti na nivou same prakse, nego jednim adekvatnim teorijskim zahvatom. Često se na uprošćen način tvrdi da je praksa merilo istine. Ova teza, uzeta za sebe, ne samo da je jednostrana nego je i lažna. Kriterijum istine je uspešno menjanje sveta, ali je isto tako kriterijum uspešnog menjanja sveta istinita teorija. Praksa i teorija su, za Marxa, toliko neodvojive da se slobodno može reći da je i samo teorijsko mišljenje jedan oblik praktične delatnosti, jedan oblik stvaralačke izmene sveta.[6] Prema gledištu Bogdana Šešića, mišljenje je bilo neposredno upleteno u praktičnu delatnost samo u ona davna vremena kad još nije bilo izgrađene nauke, ali je ono kasnije postalo samostalno u odnosu na neposrednu praktičnu delatnost.[7] Mada i Bogdan Šešić smatra da je mišljenje i tada u krajnjoj liniji povezano s praktičnom delatnošću, ipak mislim da nema potrebe insistirati na različitom stepenu povezanosti mišljenja s praksom, jer je i samo mišljenje jedna praksa. Teorijsko mišljenje, naučno eksperimentisanje, industrija, politika, itd. samo su različiti vidovi čovekove praktične delatnosti. Potrebno je samo napomenuti da se nijedan oblik delatnosti ne može izolovati od drugih, pošto svi oni čine jedno jedinstveno područje čovekovog istovremeno ljudskog i saznajnog postojanja i delovanja.

Zato i analiza spoznajnog procesa ne može poći od gotovih saznajnih rezultata, tj. niti od oseta niti od pojma, kao što su to činile pa i danas čine jednostrane empirističke i racionalističke teorijsko-spoznajne doktrine, nego od delatne prakse koja je dovela do formiranja tih saznajnih tvorevina.[8] Tako, polazeći od prakse kao saznajnog činioca, treba da razmotrimo sledeće relacije: (a) između s jedne strane prakse i s druge strane opažanja i mišljenja, (b) između s jedne strane opažanja i s druge strane prakse i mišljenja, i (c) između s jedne strane mišljenja i s druge strane prakse i opažanja.

(a) Čovekova materijalna praksa bila je (a to je i danas) onaj činilac koji je čovekovo saznanje izobrazio, s jedne strane, do prefinjenosti čulnog opažanja i, s druge strane, do apstraktne virtuoznosti naučnog i filozofskog mišljenja. Ta materijalna praksa uvek posreduje između opažanja i mišljenja, ali ne kao neka spoljašnja spona, nego kao unutrašnja veza koja prožima oba pola saznajnog procesa. Uvođenjem prakse u teorijsko-saznajno istraživanje Marx je proširio tradicionalni pojam iskus-

---

5) K. Marx, **Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844. god.**, treći rukopis, odeljak: **Privatno vlasništvo i komunizam**, u delu: K. Marx i F. Engels, **Rani radovi**, Zagreb 1953, str. 233—234.

6) Uporedi: G. Petrović, **Istina i odraz**, u knjizi: **Neki problemi teorije odraza**, 1960, str. 32.

7) B. Šešić, **Logika I**, Beograd 1958, str. 51.

8) Slično mišljenje zastupa i Maks Rafael u svojoj **Teoriji duhovnog stvaranja na osnovi marksizma**, Sarajevo 1960, str. 51.

tva. Dok je kod empirista iskustvo shvatano samo kao stvar čulnog odnosa prema svetu, a kod Kanta kao jedinstvo opažanja i mišljenja, Marx je u pojam iskustva uklljučio još i delotvornu praksu, »praktičnu ljudsku čulnu delatnost«. Delotvorna praksa implicira jedinstvo opažanja i mišljenja; ona orijentiše subjekt saznanja, s jedne strane, u odabiranju čulnih podataka koje će uzeti u obzir, a s druge strane, u njihovom interpretiranju i uklapanju u jedan sistem. Praksa je bitni činilac i opažanja i mišljenja.

Skeptici i agnostici izneli su niz argumenata kojima se osporava adekvatno čulno saznanje predmeta (psihofiziološke razlike između ljudi kao i između pojedinih čulnih organa, različitost sveukupnog prethodnog znanja i iskustva kao i specifična usmerenost svesti u datom momentu čulnog posmatranja, promenljivost i relativnost opaženih fenomena, čulne varke itd.). Svi ti argumenti teško se mogu pobiti logičkom argumentacijom. Ali te teškoće rešava ljudska praksa, koja određene predmete (i njihove osobine) proizvodi ili iskorišćava, i na taj način obezbeđuje korespondenciju između njih i naših opažanja.[9] Pozivanje na praksu, naravno, nije »čisto« gnoseološki argument, koji bi kontemplativni teoretičari saznanja poštovali, jer se oni kreću samo na tlu logičke dokazanosti. Ali u tome i jeste razlika između njih i Marxa, između čistog teoretičara i onoga koji je jasno saznao nedovoljnost teorijskog mišljenja. Praksa je ta koja, s jedne strane, potvrđuje (ili negira) opažanje i, s druge strane, izaziva potrebu za novim opažanjima u obradi određene predmetnosti. Pasivno čulno posmatranje samo je jedan moment praktične delatnosti. Zato se može reći da je opažanje, doduše, izvesna veza s objektivnom stvarnošću, ali je to labava, neodređena i indirektna gnoseološka veza između subjekta saznanja i objekta saznanja. Tek je materijalna praksa (a s njom i pomoću nje i čulno opažanje) prava, direktna i stvarna medijacija subjekta i objekta i uslov da opažanje postane stvarni element ljudskog saznanja predmeta.

Čovekova stvaralačka praksa otklanja i skepsu u pitanju adekvatnog misaonog saznanja predmeta. Mišljenje se razvilo (i danas se razvija) na praksi menjanja sveta. »Bitnu i najbližu osnovu čovečjeg mišljenja čini... *menjanje prirode od strane čoveka*«.[10] Poniklo na toj praksi menjanja prirode, čovekovo mišljenje se uvek vraća praksi, anticipirajući delotvorne postupke kojima se proizvode predmeti i oruđa delovanja kojih ranije nije bilo. Stvoreni objekti i stečena iskustva mišljenjem se proveravaju, i tako se postiže adequatno rei et intellectus. Ono što je

---

9) Ovo je Engelsov argument, s kojim bi se i Marx složio (**Razvitak socijalizma od utopije do nauke**, Uvod engleskom izdanju 1892. godine, u delu: K. Marx i F. Engels, **Izabrana dela u dva toma, II Tom**, Beograd 1950, str. 95, 96).

10) F. Engels, **Dijalektika prirode**, Beograd 1951, str. 237. (Citiran fragment je iz 1874. godine).

proizvedeno po (misaonom) planu dokazuje slaganje tog plana s proizvedenim predmetima. Logički argumenti sami za sebe nikada ne mogu dokazati slaganje mišljenja s predmetom, i onaj ko ne izlazi izvan okvira kontemplacije mora ostati agnostik. Praksa transcenduje spekulaciju i na izvestan način kida tkivo formalne dokazanosti. Ali upravo time ona snebiva teoriju stvarnim argumentima. Praksa, s jedne strane, potvrđuje (ili odbacuje) misaone hipoteze, i s druge strane, provocira nove hipoteze neophodne za savlađivanje date predmetnosti. Tako se (misaona) kontemplacija pokazuje samo kao jedan moment praktične delatnosti.

Delotvorna praksa dokazuje misaone tvorevine saznajnog subjekta. Tako su ideje prirode, kauzaliteta i determinizma proizvodi čovekove prakse. Priroda za čoveka postoji samo ukoliko ju je on svojim delovanjem pretvorio u (svoju) prirodu. Priroda po sebi, čista priroda, priroda izvan ljudske prakse je samo jedna apstrakcija, i to najsiromašnija apstrakcija. Pokušaj određivanja te prirode mora se završiti u mitologiji.[11] Ideja kauzaliteta, tj. ideja nužne uzročne veze između dve pojave, rađa se i dokazuje takođe praktičnom delatnošću. Bez te delatnosti svaka sukcesija između dve pojave ostaje nedokazana, i skeptik je tada u pravu.[12] S razlogom je primećeno da je Engels ovde propustio da istakne da čovekova delatna praksa ne samo dokazuje kauzalitet, nego ga pre svega proizvodi i izaziva.[13] Ova primedba je umesna, jer je čovekova praksa uvek nešto kompleksno: ona je istovremeno akt čovekovog postojanja u biću, izraz i potvrda ljudske čovečnosti, gnoseološki proces saznavanja i dokazivanja, moralni akt, estetska proizvodnja, industrija, eksperiment itd., pa se ne može izdvojiti u čistom, npr. gnoseološkom vidu kao proces dokazivanja. Ali kad govorimo o dokazivanju (misaonih) ideja, onda možemo uzeti praksu u njenom tako reći gnoseološkom svojstvu, tj. u njenoj ulozi dokazivanja misaonih tvorevina (ne zaboravljajući pri tome da je ona uvek celina čovekovog života i postojanja, a ne samo jedan gnoseološki činilac). Ovakav gnoseološki karakter prakse odnosi se na ideju kauzaliteta isto kao i na ideju determinizma. Određeni oblici i načini praktične delatnosti, s jedne strane, izazivaju, a s druge strane, potvrđuju ideju determinizma. Ali sam determinizam, kao što ističe A. Lefebvre,[14] nije konstrukcija čistog razuma, nego proizvod prakse. Delatni čovek je proizvođač i spona različitih determinizama. Svojim zahvatom u tok prirodnog dešavanja čovek je razbijao

---

11) Uporedi: H. Lefebvre, **Dijalektički materijalizam**, Zagreb 1959, str. 97.

12) F. Engels, **Dijalektika prirode**, Beograd 1951, str. 236—237. (Ovaj fragment je iz 1874. godine).

13) M. Kangrga, **Reč u diskusiji na IV Stručnom sastanku Jugoslovenskog udruženja za filozofiju**, u knjizi: **Neki problemi teorije odraza**, str. 121.

14) **Dijalektički materijalizam**, Zagreb 1959, str. 97—98.

svet u mnoštvo različitih determinizama, ali ga sve uspešnije praksa vodi na jedinstvo svih determinizama, na ideju sveopšteg determinizma. Čovek dakle proizvodi determinizam i samim tim ga i dokazuje.

Na osnovu toga možemo zaključiti da je saznanje jedinstvo čulnog i misaonog, ali ne (samo) po psihofiziološkoj nužnosti ili po nekoj društvenim normama predodređenoj harmoniji prestabiliranoj harmoniji), nego preko čovekove delatne prakse. Materijalna praksa sjedinjuje opažanje i mišljenje ne samo kao njihov posrednik, nego i kao ono što prožima oba ova pola saznajnog procesa. Po tome se Marxovo shvatanje bitno razlikuje od ranijih teorijsko-spoznajnih koncepcija. Dok je kod njih subjekt saznanja interpretiran pretežno kao pasivan prijemnik (kod racionalista je, istina, subjekt saznanja aktivan, ali samo u sferi mišljenja), dotle je kod Marxa subjekt saznanja aktivan i u oblasti opažanja i u oblasti mišljenja, i to posredstvom subjektove materijalne prakse, pa i saznanje tako dobija jednu čvrstu objektivnu podlogu. Marx usvaja Hegelovu identičnost forme i sadržine, ali je ne posmatra na nivou hegelovske duhovne nužnosti, nego na tlu materijalne delotvorne prakse.

(b) Čulno saznanje, kako neposredno čulno saznanje preko bioloških čula tako i posredno čulno saznanje pomoću različitih instrumenata, implicira, s jedne strane, praksu, s druge strane, mišljenje.

Suprotno Feuerbachovom receptivnom shvatanju čulnosti Marx je došao do uverenja da je već svaka senzacija jedna delatnost subjekta saznanja. Opažanje je, zapravo, gnoseološki rečeno, »primećivanje«, međuakcija između subjekta i objekta,[15] psihološki rečeno, reakcija, antropološki rečeno, aktivno menjanje sveta. Eksperimentalna psihologija je potvrdila da bez odgovora nema stimulansa,[16] a savremena estetika smatra da je već (čulno) posmatranje jedno oblikovanje. Subjekt saznanja je aktivan u opažanju, i od te njegove aktivnosti umnogome zavisi šta će on stvarno opažati.

Prema Marxovom shvatanju, svako opažanje sadrži u sebi i misaone elemente. To je znao i Goethe, kad je, polazeći od svoje umetničke prakse, tvrdio: da se već pri pažljivom pogledu u svet razmišlja.[17] Do ovog gnoseološkog stava Marx je došao na osnovu svoje sociološke-filozofske anticipacije novog društvenog uređenja, u kome neće biti privatne svojine. Ukidanje privatne svojine omogućuje emancipaciju ljudskih čula, oko postaje ljudskim okom, a opaženi predmet ljudski predmet, predmet koji potiče od čoveka za čoveka. »Stoga se *čula* neposredno u svojoj

---

15) B Rasel, **Istorija zapadne filozofije**, Beograd 1962, str. 750, 749.
16) P. Naville, **De l'Aliénation à la Jouissance**, Paris 1957, P. 188, note 2.
17) Ovo je gledište i E. Cassirera, koji je također naveo ovo Geteovo mišljenje (E. Cassirer, **Philosophie der symbolischen Formen, III Teil**, Berlin 1929, S. 16—20).

praksi postala teoretičari«.[18] Zato je za Marxa čulnost osnova svake nauke, ali čulnost ne samo u smislu kontemplativne čulne svesti kao za empiriste, nego i u smislu čulne potrebe, ljudski date i istorijski razvijene.[19] Oseti su, s jedne strane, osnova naučnog mišljenja koje interpretira postojeće empirijsko iskustvo, s druge strane, osnova teorijskih konstrukcija koje anticipiraju nova u stvarnosti (još) nepostojeća iskustva. Sama čula su ograničena, ali njihov značaj i jeste u tome što im se mišljenje ne samo pridružuje, nego ih svojim saznajnim mogućnostima upotpunjuje, proširuje i osmišljava. Na primeru otkrića da mravi vide i ono što ljudsko oko ne vidi, Engels je pokazao da ograničenost oka nije prepreka adekvatnom saznavanju, nego je štaviše uslov takvog saznavanja.[20] Dubina i svestranost (misaonog) razmišljanja omogućuju ograničenom pojedinačnom (čulnom) posmatranju da postane stvarni element saznanja predmeta.

Opažanje ne može biti bez mišljenja; oba su nerazdvojno povezana, i tek zajedno mogu konstituisati saznanje prirode, koja i sama čini jedinstvo dvaju analognih polova — pojave i suštine. Jedinstvo opažanja i mišljenja Marx tvrdi zajedno s nemačkim klasičnim filozofima, pa zato odbacuje naivnu pretenziju ranijih empirista i njihovih današnjih pozitivističkih nastavljača na izdvajanje čistih čulnih datosti.

(c) Kao što praksa pretpostavlja opažanje i mišljenje, a opažanje sadrži praksu i mišljenje, tako i mišljenje, sa svoje strane, implicira praksu i opažanje.

Pripravljeni čovekovom delotvornom praksom i aktivnim opažanjem pojmovi se izgrađuju i međusobno povezuju u mišljenju. Makoliko »odvojene« od čulne neposrednosti, misaone tvorevine se konačno kroz praksu vezuju za objektivnu stvarnost. Saznanje na nivou pojmova također je jedan moment praktične delatnosti, jer su pojmovi i teorije anticipacije, kojima se ljudi rukovode u proizvođenju objekata i menjanju prirode i društva.

Mišljenje ne može postojati ni nezavisno od opažanja. Iako apstraktni, pojmovi ipak reprodukuju i reprezentuju određene opažaje ili komplekse opažaja. Kao Kant, i Marx je smatrao da su pojmovi bez opažanja prazni. Paralelno s usavršavanjem misonih tvorevina teklo je usavršavanje sposobnosti čulnog opažanja (najpre usavršavanje bioloških čula, a zatim usavršavanje instrumenata za čulno opažanje), a i jedno i drugo bilo je uslovljeno stalno rastućim mogućnostima delotvorne ljudske prakse, koja je u stanju da prevaziđe svaki dostignuti nivo i granicu saznanja.

---

18) K. Marx, **Ekonomsko-filozofski rukopisi iz 1844. god.**, treći rukopis, odeljak: **Privatno vlasništvo i komunizam**, u delu: K. Marx i F. Engels, **Rani radovi**, Zagreb 1953, str. 232.

19) Ibid., S. 235.

20) F. Engels, **Dijalektika prirode**, Beograd 1951, str. 247. (Ovaj fragment je iz 1882. godine).

Posle ovog razmatranja prakse u odnosu na saznajne moći opažanja i mišljenja, pogledajmo kako se konstitutivna uloga prakse u saznanju manifestuje s obzirom na bitne odlike ljudskog bića, tj. s obzirom na čovekovu predmetnost, delotvornost, prirodnost, društvenost i istoričnost. Ova analiza nameće nam se već samom činjenicom što je kod Marxa saznanje samo jedan vid čovekovog postojanja i delovanja i da se teorijsko-saznajna diskusija ne može odvojiti od antropologije.

(a) Čovek može saznati predmete samo ako ih proizvodi. Drugim rečima, proizvodeći predmete čovek proizvodi i predmete saznanja. Pod predmetima treba razumeti ne samo materijalne predmete i materijalna oruđa za njihovu proizvodnju nego i misaone predmete i intelektualne instrumente, kao što su broj, tačka, krug, diferencijal (u matematici), prostor, masa, sila, atom (u prirodnoj nauci), zakon vrednosti, statistički prosek itd. (u sociologiji), »idealni tip« Maxa Webera, »bazična ličnost« Abrama Kardinera itd. Pri tome za čoveka postaje predmetom ono što odgovara njegovim suštinskim svojstvima; a njegovim suštinskim svojstvima odgovaraju (i njegovim predmetom postaju) ne samo spoljašnji predmeti, nego i drugi ljudi, pa i on sam, I tako, dok se predmet kao predmet potvrđuje u čoveku, posredstvom njigovih bioloških potreba disanja i hranjenja, posredstvom njegovih čulnih moći opažanja (gledanja, slušanja itd.), posredstvom njegovih duhovnih sposobnosti osećanja, predstavljanja, mišljenja, prijateljstva, saradnje, samopoštovanja itd., dotle se i čovek kao čovek izražava i afirmiše u predmetu koji mu služi za disanje, hranjenje, opažanje, predstavljanje, mišljenje, prijateljstvo, samopoštovanje itd. Čovek i njegov predmet (življenja i saznavanja) međusobno su tako sjedinjeni da se i jedan i drugi mogu razvijati i usavršavati samo jedan pomoću drugog. Zato su za Marxa subjekt saznanja i objekt saznanja samo apstraktno zamišljeni polovi jednog jedinstva — čovekovog postojanja u biću.

(b) O konstitutivnoj ulozi prakse u saznanju s obzirom na čovekovu odliku delotvornosti ovde bi trebalo reći sledeće. Bitna čovekova odlika je svesna, slobodna i univerzalna praktična delatnost. Ali ta delatnost, zbog izvesnih dehumanizujućih društvenih sila, nije uvek takva, i ono što je Marx konačno i hteo bilo je da se čovekova aktualna praksa vrati sebi samoj i potvrdi kao slobodna društvena delatnost. Tom osnovnom cilju podređeno je kao jedan od instrumenata i samo saznanje, koje se uvek transcenduje u stvaralačku društvenu akciju. Ali ta društvena akcija, odvijajući se u okvirima otuđenja, mora biti revolucionarna, »praktično-kritička delatnost«. »Podudaranje menjanja okolnosti i ljudske delatnosti može se shvatiti i racionalno razumeti samo kao revolucionarna praksa.«[21] A svaka revolucionarna

21) K. Marx, **Treća teza o Fojerbahu** (vidi i prvu i četvrtu tezu), 1845. godine, u delu: K. Marx i F. Engels, **Izabrana dela u dva toma, II Tom**, Beograd 1950, str. 392; 391—392.

praksa implicira, s jedne strane, misaonu anticipaciju budućeg i, s druge strane, težnju za spajanjem umetnosti i stvarnosti, saznanja i akcije, ideje i realnosti.[22] Tako je Marx moralno delovanje i misaonu praksu Kanta, Fichtea i Hegela preformirao u revolucionarnu delotvornu praksu, i sve svoje koncepcije izgradio polazeći od ovog oblika čovekovog delovanja. Ipak, Marx je i sam vršio suptilne naučne analize, a imao je razumevanja i za druge oblike čovekove prakse, te je njegov pojam prakse univerzalan, obuhvatajući proizvodnu, društvenu, političku, naučnu i filozofsku praksu. Ali, uprkos tome, Marxovi zaključci i rešenja zasnivaju se na revolucionarnoj društvenoj praksi, koja se rasprostrla na sve ostale vidove prakse, otkrivajući u njima uvek ono što je revolucionarno i društveno značajno. Iz te činjenice lako je objasniti Marxovo shvatanje saznanja kao prakse i konstitutivnu ulogu prakse u saznanju.

(c) Pošto je čovek prirodno biće, dakle, deo je prirode, on može saznati prirodu. Zato za Marxa nema teorijske granice u saznanju prirode van čoveka i prirode u čoveku. Čovekovo saznavanje prirode deo je univerzalne povezanosti prirode sa sobom samom.

(d) Saznanje predmeta moguće je samo preko proizvodnje predmeta, a kako se proizvodnja predmeta ostvaruje jedino u zajedničkom delovanju ljudi, to je i saznanje uslovljeno ljudskom komunikacijom i kolaboracijom u proizvodnji. Ali čovekova društvenost je ne samo uslov njegovog saznanja, nego su i sami pojmovi i ideje izraz postojećih društvenih odnosa između ljudi. »Isti ljudi koji društvene odnose uređuju saobrazno načinu svoje materijalne proizvodnje, proizvode i principe, ideje, kategorije, saobrazno svojim društvenim odnosima.«[23] Iz društvene akcije nastaju i one ideje koje nadahnjuju veliki broj ljudi, i koje se kroz tu koordiniranu akciju ostvaruju i potvrđuju. Individualno saznanje dobija, za Marxa, svoj smisao samo onda kad se sliva u društveno saznanje, i kad se kroz društvenu praksu proverava, dopunjuje i afirmiše.

(e) Uz društvenost saznanja dolazi i istorijska određenost saznanja. Naučno saznanje se »crpe iz kritičkog saznavanja istorijskog kretanja.«[24] Marx je više puta isticao da je njegova filozofija (i sociologija i politička ekonomija) samo teorijski izraz i ideološko sredstvo jednog društvenog pokreta — pokreta modernog proletarijata u njegovoj borbi za emancipaciju. Saznanje se, dakle, formira iz okolnosti jednog istorijskog momenta, u okviru koga ima svoj opseg, smisao i vrednost. Uopšteno govoreći, saznanje je društveno-istorijski determinisano, ono je

---

22) Uporedi: M. Kangrga, **Filozofija i zbilja — smisao i karakter Marxovih zahtjeva za izmjenom svijeta, Filozofija** 1961, br. 3—4, str. 88.

23) K. Marx, **Beda filozofije**, Beograd 1946, str. 99—100.

24) K. Marx, **O Prudonu (1865. godine)**, u delu: K. Marx i F. Engels, **Izabrana dela u dva toma, I Tom**, Beograd 1949, str. 367.

funkcija delotvorne prakse određene društveno-istorijske situacije, i utoliko je ograničeno. Ali ta granica nije stalna, pošto i saznanje, sa svoje strane, transcenduje svoje vreme i svojim anticipacijama otvara nove horizonte, podižući samu društveno-istorijsku praksu na viši nivo. To određivanje saznanja društveno-istorijskim okolnostima i određivanje tih okolnosti saznanjem ukazuje na to da Marx pretvara subjekt saznanja iz individuuma u rod, prenosi ga s njegove pojedinačne egzistencije na čovekovo generičko biće. To Marxovo gnoseološko generičko biće predstavlja pandan konscijencijalističkim konstrukcijama »svesti uopšte«, ali je postavljanjem u društveno-istorijske okvire konkretnije određeno. Pošto se antropološko generičko biće ostvaruje u dimenziji svetske istorije, to se samim tim i gnoseološko generičko biće realizuje u kontinuitetu istorije. Istorija je međutim ostvarenja ne samo ljudskog humanog bića nego i njegovog adekvatnog saznanja predmeta.

Ako sad pređemo na određivanje gnoseološkog statusa subjektove prakse, potrebno je da se za trenutak vratimo na odnos prakse i teorije. Već sam rekao da su teorija i praksa tako povezane da se međusobno uslovljavaju i impliciraju. Zato se može reći da je praksa merilo teorije, kao što je i teorija merilo prakse. Kritikujući »kritičke kritičare« (Bruna Bauera i drugove) Marx je ocrtao odnos između interesa i ideje u ime koje se taj interes realizuje: ideja se ne sme razlikovati od interesa, ukoliko želi da bude istinski stvarna i delatna.[25] »Teorija se u jednom narodu uvijek samo utoliko ostvaruje, ukoliko je ostvarenje njegovih potreba.«[26] Interesi, potrebe i materijalna praksa formiraju i određuju ideje, teorije, saznanje. Ove duhovne tvorevine, sa svoje strane, postaju sredstva realizacije ljudskih interesa i potreba i čovekove materijalne prakse. Jedna teorija izgrađuje se na temelju postojeće prakse, ali služi podizanju prakse na viši nivo. Nova savršenija praksa zahteva novu višu teoriju, a ova opet, sa svoje strane, ponovo unapređuje praksu, i tako se u međusobnom uticanju i potpomaganju i teorija i praksa stalno menjaju, obogaćuju i usavršavaju. Na osnovu podataka o položaju, brzini kretanja i poremećajima kretanja planeta Newton je došao do teorije o opštoj gravitaciji u prirodi i kosmosu. Ova teorija omogućila je nova uspešna posmatranja i otkrića novih planeta, a time i upotpunjavanje i preciziranje te teorije. Psiholozi su posmatrali propratne pojave različitih frustracija i na osnovu toga došli do opšteg teorijskog zaključka da svaka frustracija izaziva agresiju. Ovaj stav, opet, omogućuje da se iza

25) K. Marx i F. Engels, **Sveta porodica**, Beograd 1959, str. 135—136. »Nesumnjivo važi teza Karla Marxa«, veli Max Scheller »da se ideje koje nemaju iza sebe nikakvih interesa i strasti. . . običavaju neminovno »blamirati« u svjetskoj povijesti«. (Max Scheller, **Položaj čovjeka u kozmosu**, Sarajevo 1960, str. 53).

26) K. Marx, **Uz kritiku Hegelove filozofije prava (1844. godine)**, u delu: K. Marx i F. Engels, **Rani radovi**, Zagreb 1953, str. 82.

svakog oblika agresije potraže uzroci u frustraciji, odnosno da se sprečavanjem frustracije suzbija i agresija. Iz ovih primera se vidi da niti teorija prethodi praksi, niti praksa teoriji, već da su one jedna drugoj naizmenično oslonac i merilo. Zato je praksa konstitutivna za saznanje, ali je isto tako i saznanje konstitutivno za praksu.

Ako sad za trenutak napustimo taj opšti odnos između teorije i prakse, pa se upitamo: ima li slučajeva da je teorija sama sebi merilo ili da je takođe i praksa sama sebi dovoljna, moramo odgovoriti pozitivno. Kad se uzmu u razmatranje vremenski i prostorno ograničeniji nizovi teorijskih argumenata ili praktičnih postupaka, onda se može konstatovati da su ti argumenti odnosno postupci često sami za sebe održivi. Prelaz sa teorije na praksu kao oslonac i merilo, i obratno, prelaz sa prakse na teoriju kao kriterijum ne vrši se u svakoj sekvenci razmišljanja ili delanja, nego samo u malo većim razmacima, upravo onda kad se zapadne u nedoumicu da li je niz argumenata odnosno niz postupaka na dobrom putu. To bi bilo slično kretanju po nepoznatom terenu uz pomoć geografske karte: ovu kartu ne bismo posmatrali posle svakog koraka ili posle svakih deset pređenih metara puta, nego posle većih rastojanja, a naročito onda kad nismo sigurni da li smo još uvek na pravom putu. Teorija je, dakle, često sama sebi sudija, kao što je i praksa često sama sebi dovoljna. Ali in ultima linea teorija ima svoj kriterijum u praksi, a praksa u teoriji.

Tako, ako teoriju i praksu posmatram samo gnoseološki, mogu reći da su one jednako vredne za saznanje. Ali ako ne želim da se ograničim na gnoseološko stanovište (a to prevazilaženje čisto gnoseološkog stanovišta moram izvršiti zajedno s Marxom), onda teorija i praksa nisu jednako vredne. Antropološki posmatrano, praksa je fundamentalna odredba čovekovog života, a time i njegovog saznanja, pa je stoga i gnoseološki, makar i posredno, važnija i primarnija od teorije. Čovek je, po Marxu, praktično delatno biće, a (teorijsko) saznanje je samo sredstvo njegovog delanja. U kontinuitetu celog mog izlaganja Marxovih teorijsko-saznajnih shvatanja ovaj ne samo antropološki nego i gnoseološki (ali uvek istovremeno: i antropološki i gnoseološki) primat prakse nad teorijom pokazuje se kao dovoljno obrazložen i dokazan.

Praksa, dakle, nije i ne može biti samo gnoseološka kategorija. Praksa je osnovni oblik i sadržaj čovekovog življenja, pa je upravo zbog toga i gnoseološki činilac. Uzeti praksu samo u gnoseološkom smislu kao kriterijum istine znači zapasti u jedan apsurd. Da se to ne bi desilo, potrebno je ući pre svega u antropološki sadržaj Marxovog učenja, da bi se iz te žiže njegove filozofije povukle gnoseološke konzekvencije. Da sam praksu posmatrao samo kao nešto što se teoriji naknadno dodaje kao neko spoljašnje merilo njene istinitosti, ostao bih nemoćan pred jednom serijom kontraargumenata, od kojih ću navesti samo sledeće:

(a) Ako je praksa samo kriterijum istine, onda bi svaku ideju i teorijsku konstrakciju, bez obzira na njenu imanentnu vrednost, trebalo pokušati ostvariti, da bi se videlo da li je sposobna za egzistenciju. Nije ni potrebno spominjati kolike bi materijalne i ljudske žrtve to ponekad iziskivalo.

(b) Ako je praksa samo kriterijum istine, onda bi celo poglavlje teorije saznanja o vrednosti mišljenja moralo otpasti kao nemoguće. Preostao bi jedino još prelaz u praksu kao pobožna predanost jednoj neshvatljivoj sudbini. Time bi se likvidirala nauka kao mogućnost i oruđe predviđanja posledica ljudskih radnji.

(c) Ako je praksa samo kriterijum istine, i ako se pri tome misli pre svega na revoluciju, onda je svaka filozofija suvišna. Jer ako tek praksa može da nam kaže da li je teorija istinita, onda ćemo filozofirati uvek samo post festum, a uloga filozofije, koja treba da nas ponekad sačuva od mistifikacija, zabluda i opasnosti, bila bi svedena na nulu. Ako bi filozofija celu istinu ostavljala u nadležnost praksi, onda bi ona morala, ako ne bi sasvim iščezla, još jedino da opravdava pogreške, umesto da se potrudila da nas poštedi od njih. Najzad, ako je praksa samo kriterijum istine, onda bi se veoma često dešavalo da se, osim stvarnih ljudskih interesa, potreba i mogućnosti, u praksi isprobavaju pre svega nerealne želje i iluzije. Tako bi se palo na nivo potpunog gnoseološkog skepticizma.

(d) Ako je praksa samo kriterijum istine, onda se ne bi mogla povući demarkaciona linija između magije i tog gnoseološkog prakticizma. I magičar se, naime, na isti način poziva na praksu. Kad biste magičara upitali zašto on uvek iznova veruje da njegove magijske delatnosti izazivaju posledice koje on očekuje, on bi se pozvao na praksu. Njegova praksa uvek potvrđuje njegovu magiju: ako je, naime, posle njegovih bajanja usledio očekivani efekt, onda je praksa potvrdila njegovu magijsku pretpostavku (npr. ako posle magijskog izlivanja vode ili kupanja dođe do kiše), a ako njegove vražbine ne izazovu željene efekte (npr. ako magijsko kupanje ne donesu kišu), onda magičar to objašnjava dejstvom kontramagije, koja je dejstvovala ranije ili je jača od njegove magije itd., pa je praksa i ovoga puta potvrdila »istinu« njegove magije. Na sličan način zastupnik teorije o praksi kao jedinom kriterijumu istine može podjednako uspešno da objasni i svoje pogotke i svoje promašaje. Ako se ideja verifikuje u praksi, ona je »istinita«, a ako se ne verifikuje, ona je »neistinita«. I kao što je magičar odbio da prizna da je cela njegova magija neistinita, iako u izvesnim slučajevima »donosi« očekivane efekte, tako se i zastupnik teorije o praksi kao jedinom kriterijumu istine spasava time što neuspele i neverifikovane ideje i teorije naknadno proglašava neistinitim. Tako spoljašnja primena prakse kao merila istine spušta praksu na nivo magije.

(e) Ako je praksa samo kriterijum istine, onda se time priznaje da se o istini ne može teorijski raspravljati, niti se može racionalno odlučivati. Uvek se mora čekati na nešto spoljašnje

i iracionalno, što će tek naknadno nama ljudima pokloniti potpunu istinu. To je apologija neodređenosti i hazarderstva, apologija pustih želja, san o nemogućem, eshatološki kvijetizam. Praksa shvaćena kao spoljašnji činilac isprobavanja istinitosti naših teorija definitivno raskida s kauzalitetom dešavanja i s determinizmom objašnjavanja.

(f) Ako je praksa samo kriterijum istine, onda se time obezvređuje i anulira racionalna teorijska delatnost subjektivnog mišljenja. Spoljašnjost prakse u odnosu na teoriju degradira subjekt (a time i subjekt saznanja) na nivou instikata i emocija. Teorijsko rešenje filozofskih problema ostavlja se neobuzdanom hiru nagonske instinktivno-emocionalne sfere čovekove duševnosti.

(g) Ako je praksa samo kriterijum istine, onda i sama praksa gubi svoj gnoseološki smisao. Ako se, naime, praksa do te mere izoluje od teorije da joj služi samo kao poslednji korektiv, onda je i prelaz s teorije na praksu jedan (u gnoseološkom smislu reči) nepremostivi transcenzus. Teorija koja se stvara mimo i nezavisno od prakse (da bi se tek naknadno podvrgla praktičnom proveravanju) očigledno i ne traži njihovu praksu, ona je sama sebi dovoljna, pa se naknadno uvođenje prakse pokazuje gnoseološki deplasirano. Tako se pozivanje na praksu svodi na ignorisanje filozofije, na priznanje da je saznanje subjekta nešto nestvarno i nemoćno.

Na osnovu svega ovoga može se reći da praksa ne može biti samo kriterijum istine. Uzimanje prakse za kriterijum istine počiva na nerazumevanju Marxovih poziva za revolucionarnim praktičnim delovanjem u vreme (pred 1848. godinu) kad je zbilja trebalo privremeno napustiti teoriju i preći na samu praksu. Ali iz toga ne sleduje da je uvek i svuda na svakom koraku potrebno jedno spoljašnje praktično proveravanje svake trivijalne tvrdnje.

Ali ako praksu ne treba uzeti samo ako spoljašnji kriterijum istine, ne bi se smelo otići ni u drugu krajnost, pa praksu shvatiti samo kao jednu kategoriju. Ako bi se tako postupilo, onda bi sa Marxovo shvatanje subjektove prakse kao sadržaja i medijuma saznanja svelo na jednu od kontemplativnih teorija saznanja. Na taj način zapostavilo bi se ono što je kod Marxa bitno, a to je samo praktično delovanje, pošto Marxova filozofija nije samo jedna teorija, nego istovremeno i jedna određena praksa. U Marxovoj interpretaciji praksa nije pojmovni odraz nečega što se nalazi izvan čoveka, nego je svojstvo čoveka, koji ne može postojati a da ne deluje. I sama teorija je jedan oblik praktične delatnosti, odnosno sama teorija je sredstvo prakse. Zato u Marxovim delima i nema posebnih knjiga ili odeljaka o praksi kao kategoriji u odnosu na druge teorijsko-saznajne kategorije. Marxov pojam prakse je bitni atribut čoveka, pa stoga i bitni sadržaj, oblik, sredstvo, medijum i kriterijum saznanja subjekta.

Praksa, dakle, nije samo kriterijum istinitosti saznanja. Praksa je fundamentalni konstituens celokupnog saznanja na isti na-

čin kao što je fundamentalni konstituens čovekovog postojanja, jer je čovek, kako u životu, tako i u saznanju, stvaralačko istovremeno i teorijsko i praktično biće. Zbog toga je tzv. teorija odraza kao opšta teorija saznanja, a pogotovo kao objašnjenje uloge subjekta u saznanju, neodrživa. Prema Marxu, čovek je aktivno stvaralačko biće prakse, i to u svom postojanju u biću, u društvu, u istoriji, pa i u saznanju, a teorija odraza degradira ga na pasivan prijemnik spoljnih utisaka. Zato je toj teoriji i potreban spoljni kriterijum istine. Za teoriju odraza praksa je zapravo postala otuđeni i neumoljivi arbitar istine. Na taj način teorija odraza razdvaja teoriju od prakse, a subjekt saznanja cepa na dva dela, od kojih je jedan racionalan ili nemoćan, a drugi moćan ili iracionalan.

Polazeći od shvatanja čoveka kao praktičnog stvaralačkog bića Marx je sjedinio teoriju i praksu u jedinstven proces, u kome se praktično delovanje subjekta saznanja spaja sa samim saznajnim tvorevinama. Marx je pri tome izbegao obe moguće krajnosti, tj. i pragmatičko svođenje saznanja na praksu i hegelovsko svođenje prakse na saznanje. Kad radi i stvara, subjekt proizvodi ne samo materijalne predmete i oruđa (praksa) nego i intelektualne predmete i oruđa (teorija) potrebne za taj rad i stvaranje, dakle on izgrađuje saznajne tvorevine koje ponekad nemaju svoje korelate u svetu čulnog iskustva. Ali subjekt saznanja nije aktivan samo tada, nego i onda kad formira pojmove o predmetima koji imaju svoje materijalne, čulno opipljive korelate u svetu iskustva. U oba slučaja subjekt saznanja je aktivan. Ta njegova aktivnost manifestuje se u radu i stvaralaštvu, a to su aktegorije koje će teorijski-saznajno biti analizovane u nekoj drugoj raspravi.

VAŽNA OBAVIJEST

Obavještavamo sve pretplatnike i čitaoce da će jugoslavensko izdanje časopisa »Praxis« od početka 1975. godine izlaziti *tromjesečno* što znači da ćemo u tom izdanju izdavati godišnje *4 broja po 120—180 strana* (umjesto 6 brojeva po 160 strana koliko smo dosad izdavali, odnosno u posljednje vrijeme pokušavali izdavati).

Ujedno smo prisiljeni povisiti prodajnu i pretplatnu cijenu časopisa tako da će *godišnja pretplata* iznosi *120 dinara,* a *cijena pojedinog broja 35 dinara.*

Žao nam je što u jedanaestoj godini izlaženja moramo u isto vrijeme najaviti smanjenje opsega i povišenje cijene, no kako je u 1974. godini časopisu uskraćena svaka pomoć iz društvenih fondova i kako nemamo garancije da ćemo je u narednim godinama dobijati (premda smatramo da na to imamo puno pravo te ćemo se za ostvarenje tog prava i boriti), ove su se mjere pokazale neophodne radi održanja časopisa. (Takve mjere predložili su nam i sami naši pretplatnici u anketi o kojoj ćemo još pisati u jednom od idućih brojeva.)

Pretplata se uplaćuje na žiro račun: *Hrvatsko filozofsko društvo 30101-678-614 (za »Praxis«).*

Pretplatnicima garantiramo da će primiti po četiri broja u opsegu od 120—140 strana, a ukoliko dobijemo pomoć iz društvenih fondova ili povećanjem broja pretplatnika povećamo vlastite prihode, opseg broja bit će povećan po mogućnosti na 160 —180 strana.

MOLIMO VAS DA ŠTO PRIJE UPLATITE VAŠU PRETPLATU ZA 1975. GODINU!

POSTOJI LI KRIZA U SOCIOLOGIJI?

Ivan Kuvačić

Zagreb

Sociologija kao oblik svijesti građanskog društva već od svog samog početka ima dvije osnovne funkcije: s jedne strane ona je *kritičko* — subverzivna u odnosu prema tada vladajućem idejnom sistemu feudalizma, a s druge strane stvara osnove za *integrativno* učvršćivanje novih društvenih odnosa. Prva funkcija je dominantna u enciklopedista, koji raščišćavaju teren i vrše pripreme, dok druga istupa u prvi plan odmah nakon pobjede građanske revolucije. Među osnovne razloge relativno brze afirmacije Comteove i Durkheimove sociologije nesumnjivo pripada okolnost, što su oni, u uvjetima potiskivanja vjeronauka iz nastave u francuskim javnim školama, smatrali da tu funkciju dobrim dijelom može preuzeti sociologija. U tome nova disciplina izlazi ususret interesima vladajuće klase, čime dobiva osnovu za vlastito širenje i institucionalizaciju.

Preuzimajući od religije funkciju društvene integracije sociologija se nužno usmjeruje prema svakodnevnom i aktualnom. Od nje se očekuje, da u razmatranju neposrednih društvenih problema pruža takve odgovore, koji neće ljude razdvajati i suprotstavljati, već će ih povezivati i ujedinjavati. Naravno, ona to vrši neuporedivo slabije od religije, zbog čega se ponekad smatra, da to i ne može biti njena prava funkcija. Stvar je u tome, što nauka, koja se oslanja na racionalno mišljenje i iskustvene činjenice, nikada ne može postići takav stepen harmoničnog mirenja suprotnosti, kakav osigurava razrađeni sistem mistične eshatologije. Tu se očito radi o fundamentalnoj razlici u pristupu, jer je racionalno shvaćanje suprotstavljeno mističnom vjerovanju.

Ako pobliže razmotrimo evropsko feudalno društvo u njegovoj cjelini, brzo ćemo se uvjeriti, da zemaljsku podjelu rada i hijerarhiju opravdava odgovarajuća »nebeska« hijerarhija, to jest ova posljednja je konačna idejna instanca, na koju se oslanjaju svi faktori društvene integracije. U svođenju svega što jest i što

će biti na ono što je unaprijed objavljeno i zapisano, ta ideologija je bila nesumnjiva i efikasna, sve dok se nije počeo raspadati feudalni sistem proizvodnje. Ona je razvila jedinstvenu i sveobuhvatnu mrežu ideoloških institucija s mnogim detaljno razrađenim, a ponekad i suptilnim manipulativnim postupcima. No osnovni postupak je prilično jednostavan, jer se može svesti na pacifikaciju metodom premještaja:

— Uzroci svih mogućih nevolja nisu realni, nisu opipljivi. Stoga ne možemo bitno mijenjati postojeću situaciju. No možemo promijeniti naš odnos prema samima sebi i prema situaciji u kojoj se nalazimo. To činimo na taj način, što okrećemo leđa zemaljskim nevoljama i problemima i u prvi plan ističemo tava pitanja kao što su: Otkuda dolazimo? Zašto smo na svijetu? Kuda odlazimo poslije smrti?—

Sociologija nas odlučno vraća zemaljskim problemima i njihovom racionalnom osmišljavanju i rješavanju. Ona time, bar na prvi pogled, suzuje krug pitanja, što nipošto ne znači da time osigurava veću vjerojatnost prikladnijih odgovora, ako oni treba da vrše integrativnu funkciju. To se može dobro ilustrirati na primjeru Durkheimove koncepcije društvene podjele rada, koja je i danas vrlo aktualna, jer stoji u osnovi suvremenog funkcionalističkog pristupa problemu društvene stratifikacije. Taj pristup polazi od pretpostavke, da u industrijskom društvu ljudi neće prihvatiti i adekvatno ispunjavati diferencirani sistem društvenih uloga, ako za to nisu na specifičan način stimulirani. Stimulacija polazi od ljudskih težnji i potreba, koje su potencionalno neograničene. Međutim, kada bi svi ljudi imali isti niz neograničenih potreba i želja, suvremena kompleksna socijalna struktura ne bi uopće bila moguća. Stoga društvo određuje kako razne ciljeve za razne individue i grupe, tako isto i sredstva, koja se mogu koristiti u dohvatanju tih ciljeva.

Odavde proizlazi da stratifikacioni sistem nejednakosti kao takav ima bitno motivacionu funkciju, jer služi kao mehanizam, koji potiče najsposobnije ljude, da vrše najvažnije i najodgovornije uloge. Da nema tog stratifikacionog mehanizma, to jest, kada bi se relativno podjednako nagrađivali svi poslovi, društvo bi bilo inertno i neefikasno. Odavde je Durkheim izveo zaključak prema kojem stratifikacioni sistem društvene nejednakosti ima važnu moralnu funkciju u dvostrukom smislu: s jedne strane, on se pokazuje kao objektivno dobar, jer omogućuje napredak na bazi izbora i takmičenja, a s druge strane, njega se tako može kvalificirati na osnovu subjektivnog doživljavanja pojedinaca, jer na podjelu rad treba gledati kao na izvor višeg tipa ljudske solidarnosti. U skladu s tim treba svesrdno prihvatiti Taylorov projekt misaonog odjela, koji će sve više preuzimati funkcije upravljanja i koordinacije, dok će ostali dijelovi skladno funkcionirati.

No nesumnjivo je, da je i sam Durkheim uviđao, kako mnoge činjenice modernog razvoja pobijaju njegovu teoriju. On je to nastojao objasniti okolnošću, što moderni stratifikacioni sistem stimulira samo one vrijednosti koje uključuju individualni us-

pjeh, a pritisak prema ličnom uspjehu pod svaku cijenu, glavni je izvor anomije. Stoga u potrazi za rješenjem u smislu jačanja društvene solidarnosti on oživljava ideju profesionalnih korporacija, pričem idealizira normativni poredak feudalizma, koji je svakom pojedincu pružao osjećaj, da mu je život smislen i ispunjen u okvirima njegove zatvorene društvene grupe. Obrazlažući tu ideju on kaže da jedino profesionalne grupe imaju moralnu snagu, koja je sposobna da obuzda pojedinačne egoizme, da gaji u srcima radnika živo osjećanje zajedničke solidarnosti, da sprečava, da se zakon jačeg tako surovo primjenjuje na industrijske i trgovačke odnose. Tu je anticipirana ideja radničke participacije i suradnje u modificiranju i učvršćivanju kapitalističkog sistema, koja će se poslije sve do naših dana stalno javljati i obnavljati na nivou korporacije. Analogija s feudalizmom samo je uslovno opravdana uz obaveznu dopunu, da je u njemu bitnu funkciju vršila kršćanska eshatologija. Pokušaji da se i u kapitalizmu zasnuje analogan korporativni sistem i da ga se adekvatno ideološki posreduje i integrira, vode stvaranju fašističkih država, koje ne umanjuju, već naprotiv povećavaju suprotnosti cjelokupnog sistema.

Na taj nas je način integrativna sociološka teorija dovela do ironičnog zaključka, da se ljudi moraju osjećati slobodnijim u zatvorenom integriranom sistemu, nego u otvorenom sistemu, koji pruža maksimum individualnog izbora i mobilnosti. I, što je možda još značajnije, taj ideološki zaokret u svojim prvim praktičnim varijantama nije nas približio, već nas je još više udaljio od teorijski pretpostavljenog cilja.

U vrijeme kada u građanskoj sociologiji postaje dominantna integrativna orijentacija, javlja se marksistička sociologija, koja kao projekcija proleterskih težnji i stremljenja ne postavlja pitanje o funkcionalnom jedinstvu i društvenoj kontroli, već polazi od teza da svako društvo sadrži sjeme svog vlastitog uništenja. Kao što su enciklopedisti u pročišćavanju terena za razvoj građanskog društva bili beskompromisno kritični i subverzivni prema feudalizmu, takav je i Marx prema kapitalizmu. Usvojivši metodu, koja se malo brine za faktore ravnoteže, već prvenstveno ispituje prijelaz iz jednog stanja u drugo, Marx je usmjerio svu svoju energiju na kritičko proučavanje osnovnih ćelija postojećeg sistema. Točno je da on istovremeno skicira obrise mogućeg, boljeg društva, no on to radi imanentno metodom »bespoštedne kritike svega postojećeg«.

Temeljni instrument tog rušilačkog pothvata je njegova radna teorija vrijednosti, koju je tako vješto smjestio u okvire opće teorije otuđenja, da je ona i danas uz određene modifikacije operativna, u uvjetima koji se mnogo razlikuju od onih, koje je on ispitivao. Stvar je u tome, što se njegova teorija ne svodi na suhoparnu analizu rente, profita, nadnice itd., već ide mnogo dublje stavljajući u prvi plan pitanje *o položaju i sudbini suvremenog čovjeka*, čija su bitna svojstva i potencije degradirana na položaj robe, kojom se trguje, na puko sredstvo u službi oplođivanja kapitala. Nasuprot tome u Marxa je jasno istaknut za-

htjev, i to ne u obliku apstraktnog postulata, već kao realni program, u kojem čovjek nije sredstvo, već cilj proizvodnje. U tome je bit kritike političke ekonomije kapitalizma i ključ za razumijevanje Marxove analize suvremenog svijeta, za koju nije dovoljno reći da je naučna, već je još važnije istaći, da ima *humanističku* zasnovanost i polazište.

Gornje pitanje je okosnica, na kojoj se sukobljavaju suprotne struje u sociologiji istočnoevropskih, socijalističkih zemalja. Naime, nesumnjivo je, da se zbog težnje prema funkcionalističkoj stabilizaciji u sociologiji tih zemalja sve više zanemaruje Marxova epohalna humanistička vizija. U skladu s tim se »kritički aspekt« analize proglašava »negatorstvom«, koje vodi u anarhizam i pojačano se ističu »konstruktivni elementi« marksističke dijalektike. Na toj osnovi se učvršćuje teorija, koja dokazuje, da je u tim zemljama moguće revolucionirati nauku i tehnologiju, a da se pritom ne mijenjaju ostali dijelovi sistema. To znači da treba težiti rastućem materijalnom obilju u okviru fiksiranih društvenih odnosa. Ova orijentacija neizbježno vodi moćnoj organizaciji, u kojoj sve veću snagu kompleksnog rutinskog rada prati sve manja sloboda ličnosti. Glavni nosioci te teorije su takozvane tehnobirokratske strukture, podržavane od širokog i ekspanzivnog sloja službenika, visokokvalificiranih radnika, tehničara, inženjera i ekonomista, koji teže višem materijalnom standardu i nisu opterećeni normama revolucionarne ideologije. Oni traže veće raspone u plaćama i položaju kao preduvjet za ubrzani razvoj i modernizaciju proizvodnje.

Nasuprot toj dominantnoj struji u sociologiji istočnoevropskih socijalističkih zemalja postoje manje i relativno izolirane grupe branitelja kritičnog pristupa, koje stavljaju u prvi plan potrebu neprestane borbe protiv uvjeta i posljedica »klasne podjele rada«, koja očito postoji i u socijalizmu. Time oni artikuliraju aspiracije donjih slojeva radničke klase, to jest u prvom redu nekvalificiranih i polukvalificiranih radnika, a zatim i nekih drugih kategorija stanovništva, čija primanja stoje na granici životnog minimuma. Smatrajući da globalni tehnički napredak ne može biti jedini kriterij razvoja, oni uporno stavljaju takva pitanja kao što su: Ima li eksploatacije u našem društvu? ili: Da li je Marxova teorija otuđenja operativna i u socijalističkom društvu? Po njihovom mišljenju zanemarivanjem takvih pitanja napušta se pozicija socijalizma, jer postoji realna opasnost, da se u tim zemljama vertikalna socijalna diferencijacija izrodi u zatvoreni stratifikacioni sistem. Ova sociološka orijentacija, naravno, nije podjednako zastupljena u svim socijalističkim zemljama; ona je nesumnjivo do sada bila najjača u Jugoslaviji, što je i razumljivo, ako se ima u vidu, da je usko povezana sa sistemom radničkog samoupravljanja.

Iz našeg izlaganja slijedi, da se sociologija Istoka približava sociologiji Zapada utoliko što danas i jedna i druga prvenstveno obavljaju funkciju društvene integracije. To približavanje nije rezultat afilijacije i seljenja ideja, već odražava težnju za stabilizacijom i suradnjom, koja postoji i u jednom i u drugom

sistemu. Ista je stvar i sa kritičkom sociološkom strujom i na Zapadu i na Istoku, čije postojanje nije rezultat vanjskog, neprijateljskog utjecaja, kako to tvrde apologete na jednoj i na drugoj strani, već odražava težnju za promjenom. »Seljenje funkcionalizma na Istok«, ili »Seljenje marksizma na Zapad«, ako se ti izrazi bukvalno shvate, blokira naučni pristup pitanju i otvara put za legalizaciju političke represije. Mi naravno, time ne poričemo svako međusobno utjecanje ideja, koje nesumnjivo postoji i na jedno mi na drugom planu. Tako je na primjer očito, da se funkcionalizacija pojedinih Marxovih stavova na Istoku vrši pod neposrednim utjecajem Parsonsa i nekih drugih zapadnih teoretičara. Ako se kaže, da i u marksizmu polazna i konačna jedinica sociološke analize nije čovjek, već struktura kao dio socijalnog sistema, onda je stvar potpuno jasna. Tu se dapače naslućuje svojevrsni paradoks, koji se sastoji u tome, što funkcionalizam, koji bar na izgled polazi od globalnog, od sistema, preporučuje proučavanje malih grupa, koje spontano održavaju red, dok Marx uzima kao osnovu čovjeka, a bavi se velikim društvenim grupama koje se sukobljavaju i ugrožavaju red i sigurnost.

To utjecanje nije jednostrano, jer se u najnovije vrijeme u društvene nauke na Zapadu snažno probija gledište prema kojem autonomnog ljudskog pokretača zamjenjuje okolina. Kaže se da u normalnim prilikama čovjek propušta samo one stimulanse, koji su biološki korisni, no mnogobrojni eksperimenti pokazuju da se uvjeti mogu aranžirati na takav način, da čovjek isto kao i životinja obraća pažnju na jedan objekt, a ne na drugi. Odavde se izvodi zaključak da su sloboda i dostojanstvo kao svojstva autonomnog čovjeka preživjele kategorije.

Time se na anglosaksonskom području otvara pristup gnoseologiji, koja je sasvim suprotna onoj, koju je s tako mnogo elegancije i duha početkom osamnaestog vijeka zasnovao biskup Berkeley i koja je nakon dvjesta godina našla svoju sjajnu potvrdu u teoriji istine Williama Jamesa. Tezom da »svijet postoji ukoliko je percipiran«, Berkeley stavlja u centar autonomnu djelatnost subjekta. Tvrdnjom »da ne bi bilo percepcije, kad ne bi bilo svijeta koji se percipira«, Skinner obrće Berkeleyevu tezu i dodaje da je osnovna kategorija društvenih nauka socijalna kontrola, koju treba interpretirati u smislu »da ne djeluje čovjek na svijet, već svijet djeluje na čovjeka«. Kad bismo razmotrili nastanak te teorije linijom afilijacije ideja, ne bismo samo otkrili da se radi o znatnom utjecaju ruskog fiziologa Pavlova, već bismo mogli ustanoviti, da najsolidniju zasnovanost gornjih stavova pruža staljinistička teorija odraza. No takav posao ne bi bio od velike koristi za nauku, jer temeljne izvore navedenog zaokreta treba tražiti u okolnosti nestanka laisse-faira sa američke scene i njegove zamjene moćnom birokratskom strukturom vojno-industrijskog kompleksa.

Za sada je nedvojbeno da ekonomsko i političko približavanje i suradnju dvaju moćnih sistema prate ideološke modifikacije i kompromisi, čime se po logici same stvari suzuje prostor kri-

tičkoj orijentaciji na jednoj i drugoj strani. Kao što se u Sjedinjenim Državama i u mnogim drugim zapadnim zemljama danas mnogo pažljivije razmatra idejno-politički profil kandidata za univerzitetske nastavnike, tako se postupa i u istočnoevropskim zemljama, gdje su već do sada mnogi istaknuti predstavnici kritički orijentirane marksističke sociologije morali napustiti svoja mjesta, a taj proces je i dalje u toku.

Ako sada postavimo pitanje, u kojoj mjeri je suvremena sociologija na Zapadu i na Istoku uspješna u funkciji društvene integracije, onda odgovor nije jednostavan. Tu se odmah nameće usporedba s religijom, od čega smo i započeli ovo izlaganje s napomenom, da se sociologija u toj funkciji pokazala inferiornom. Ona doduše u tome djelomično imitira religiju, jer poprima oblik utvrđenih i nepromjenjivih stavova, koji su okrenuti prošlosti, no ona iz kruga svog razmatranja izbacuje sva mistična i eshatološka pitanja. Taj racionalni pristup je bio vrlo prikladan u konfrontaciji s feudalnom ideologijom, ali se pokazao fatalno ograničen u situaciji kada je trebalo stvarati vlastite manipulativne mitove. Ideologija građanskog liberalizma s kultom individualne slobode, koja je teško prelazila granice nacionalnih država, danas je gotovo potpuno diskreditirana. Marksizam je s eshatološkom vizijom komunističkog svijeta, koja traži da se siđe s neba na zemlju, uspješno parirao religiji sve dok i u njemu nije došlo do rascjepa između riječi i djela i dok nije izbio oštar sukob između Sovjetskog Saveza i Kine. Danas je motivaciona snaga te vizije u razvijenim zemljama Evrope i Amerike, koje su predmet ovog razmatranja, jako oslabila.

Zbog toga na Zapadu već od ranije, a danas već i na Istoku prevladava gledište o funkciji sociologije kao *praktične* discipline, koja pomaže da se racionalno osmisle i na konstruktivan način objasne i riješe važni problemi tekućeg razvoja. Po toj trećoj funkciji sociologija se sve više približava ekonomiji, pravu, tehnologiji, slijedeći psihologiju, koja je već ranije pošla u tom pravcu i zbog toga postala vrlo renomirana disciplina. Zahvaljujući toj funkciji sociologija doživljava pravu ekspanziju na Zapadu i na Istoku. Ona takorekuć iz dana u dan zauzima nova područja, počevši od proučavanja malih grupa, osmišljavanja pojedinih djelatnosti, zvanja i uloga, praćenja političkih i kulturnih događaja, pa sve do proučavanja globalnih sistema i konstruiranja futuroloških projekata, u čemu obilno koristi statističke i eksperimentalne tehnike. Ova orijentacija naglašava akademsku stručnost, koju povezuje s težnjom za vrijednosnom neutralnošću.

No, ma koliko ta težnja bila praćena dobrim namjerama, teško se oteti utisku, da je ona u vrlo velikom stupnju iluzorna. Naime, sama sociološka, empirijska istraživanja nisu plemeniti pothvati stručnosti na opće dobro čovječanstva, kako to pomišlja poneki mladi istraživač-entuzijasta, već su ona najvećim dijelom sastavni dio efikasnog funkcioniranja privrednih i političkih organizacija. To znači da je njihov domet i rezultat uglav-

nom unaprijed proračunat i programiran. Osim toga, treba imati u vidu da je među ostalim financiranje tih istraživanja moćno sredstvo kontrole i subverzije, koju stalno vrše centri i agencije društvene moći na univerzitetima i u ostalim naučnim institucijama. Mnogobrojni istraživački projekti na području društvenih nauka, iza kojih stoje velika financijska sredstva, moćna su poluga pomoću koje vlast lomi samostalnost i istinoljubivost mnogih ljudi u naučnim kolektivima. Nije nimalo slučajno, što je usprkos brzom razvoju istraživačkih tehnika, došlo do prave stagnacije u istinskim istraživanjima; velika sociološka istraživanja iz prve polovine i sredine našeg vijeka, koja su postavila temelje empirijskoj orijentaciji discipline, stoje kao usamljeni međaši, koje se često citira, a slabo slijedi.

Gornje razmatranje nas navodi na oprez u smislu, da ono što može biti predstavljeno kao manifestna funkcija sociologije, treba razlikovati od njene moguće latentne funkcije. Taj oprez podupire i okolnost što ekspanzija sociologije kao praktične discipline svjedoči o mijenjanju takozvane globalne društvene svijesti industrijskog društva, koja je sve manje mistična i iracionalna, a sve više praktična i racionalna. Ljude se orijentira da misle isključivo na ono što je tu, na ono što se da izračunati i predvidjeti i što je prema tome strogo razgraničeno od svega što vodi društvenim konfliktima i potresima. Stara ideologija, koja se iluzorno bavila sudbinskim pitanjima odživjela je svoj vijek, a nju je zamijenio prakticizam, koji pozitivno posreduje i raspreda sve moguće oblike i strane ljudskog življenja, no uvijek površno i naizgled neutralno. Disciplina, koja usvaja takav vid analize, može i dalje manifestno prisvajati aureol nauke, no latentno ona obavlja sasvim drugu funkciju. To je ona funkcija, koju ima u vidu Simmel, kada kaže »da je ravnoteža između istine i neznanja bitna za društveni život svake zemlje«. Sociološke analize i interpretacije, koje se kreću u navedenoj ravni, ne mogu zahvatiti ili otkriti životnu istinu, ali je mogu neutralizirati, prekriti, otupiti, zaobići, to jest mogu vršiti ulogu amortizera, koji otupljivanjem grubih sudara omogućuje relativno elastično i bezbolno kretanje po unaprijed određenoj trasi.

Da li to znači da je sociologija ušla u krizu?

Odgovor na to pitanje traži da se prethodno opredijelimo obzirom na bitnu funkciju sociologije. Ako prihvatimo gledište, da ona svoj bitni smisao nalazi u funkciji društvene integracije, govor o krizi je potpuno izlišan. Naprotiv, u tom slučaju valja govoriti o procvatu sociologije, koja uspostavljanjem veza, održavanjem kongresa i masovnom proizvodnjom korisnih publikacija zadobiva sve veći ugled i u pojedinim zemljama i u međunarodnim razmjerima. Glavna zapreka, koja izaziva ne samo oprez nego i odbojnost prema tom gledištu, je njegova ideološka suprotstavljenost nauci, što temeljitiji uvid uvijek ponovo otkriva, usprkos mistifikacijama i obmanama. Osim toga, teško je zaobići historijsku činjenicu, da se sociologija javlja u prelomnim situacijama, kada ljudi odlučno stavljaju u pitanje postojeći so-

cijalni sistem: građanska sociologija se javlja u vrijeme raspada srednjovjekovnog feudalnog jedinstva, a marksistička na osnovi opće krize građanskog pogleda na svijet. To drugim riječima znači da je sociologija u svom *izvornom*, autentičnom obliku *komparativno-kritička refleksija o društvu*, koja je usmjerena na prevladavanje rutinske svakodnevnosti putem temeljitog preokreta postojećih stvari i odnosa. Ta usmjerenost nužno pretpostavlja distancu u odnosu na svoj predmet, što znači da je njeno ishodište u vizionarskoj ideji mogućeg, povijesno višeg reda stvari i odnosa. Bez vizionarske platforme, koja omogućava refleksivnoj misli da na postojeće gleda kao na nemoguće, nema odlučnog slobađanja od svakodnevnog ekonomskg i političkog racinaliteta, pa prema tome ni otvorenosti prema budućem. Tu se nema u vidu, što smo već istakli, samostalni tok ideja u njihovom odnosu prema drugim idejama, već ideje na putu njihovog pretvaranja u nove ideje, pokrete i institucije, odakle slijedi, da nije dovoljno pitati, da li misao stremi prema stvarnosti, već i obrnuto, da li stvarnost stremi prema određenoj misli. Prema tome, ako polazeći od ovog drugog izvornog određenja sociologije u skladu sa situacijom, koju smo samo naznačili u njenim osnovnim obrisima, prihvatimo tezu o krizi sociologije u razvijenim zemljama Evrope i Amerike, tada u skladu sa zahtjevima našeg pristupa valja pretpostaviti, da se u prvom redu toliko i ne radi o unutarnjim slabostima nauke o društvu, koliko o samom društvu, koje je u svojim osnovnim tokovima toliko zabavljeno procesom pukog rasta i stabilizacije, da bez većih teškoća blokira sve pokušaje revolucionarnog samoprevladavanja iz perspektive kvalitetno novih mogućnosti vlastitog razvoja.

INDUSTRIJSKI SISTEM I NARKOMANIJA

Slobodan Drakulić

Zagreb

UVOD

Zadatak ovog teksta, kako se iz naslova nadaje, jest utvrđivanje odnosa između industrijskog sistema i narkomanije, odnosno situiranost narkomanije u industrijskom sistemu. Narkomanija shvaćena kao uživanje droga starija je, historijski gledano, od industrijskog sistema, budući je uživanje droga nesumnjivo prisutno kroz čitavu historiju čovječanstva, pa se spominje u nizu prastarih tekstova u svim dijelovima svijeta. No ovdje će biti riječi samo o narkomaniji u današnjim društvima i to posebno u onima koja nazivamo srednje ili visokorazvijenim obzirom na stupanj razvitka proizvodnih sredstava i odnosa. O uživanju droga kroz historiju neću govoriti iz više razloga od kojih navodim slijedeće:

a) Proučavanje uživanja droga kroz historiju nije neophodno za razumijevanje te pojave danas.

b) Takvo proučavanje bi zahtijevalo ogroman istraživački napor i suviše prostora za iznošenje rezultata, što mi je oboje nemoguće.

Pod pojmom industrijski sistem podrazumijevam kako »kapitalistička« tako i »socijalistička« društva pa i jugoslavensko. To ne znači da između pojedinih »kapitalističkih« i »socijalističkih« društava ne vidim razlike, no meni su za potrebe ovog rada mnogo važnije sličnosti, koje proizlaze iz činjenice da se i u prvom i drugom slučaju radi o sistemu, društvenom sistemu koji je prvenstveno industrijski, a tek zatim »kapitalistički« ili »socijalistički«. Kako je za razumijevanje narkomanije od presudnog značenja sagledanje uvjeta i načina življenja pojedinaca i socijalnih grupa u nekom društvu, i kako su oni vrlo slični i u »kapitalizmu« i »socijalizmu«, pa tako na jednak način utiču na pojavu narkomanije, bilo je upravo neophodno da usta-

novim zajednički nazivnik za oba društvena sistema: industrijski sistem. U suprotnom, morao bih govoriti o »socijalističkim«, odnosno »kapitalističkim« narkomanima, što bi bilo neopravdano i apsurdno.

No da bih mogao dati odgovor na pitanje sadržano u naslovu i zadatku iz njega izvedenom, smatram da je potrebno reći što se ovdje misli pod industrijskim sistemom, a zatim što je droga i narkomanija, te koje vrste narkomanije danas u industrijskim društvima postoje, i koje socijalne grupe i pojedinci su njihovi nosioci. Tek nakon toga moglo bi se doći do odgovora na pitanje: zašto narokomanija i zašto baš ove vrste narkomanija u industrijskom društvu?

INDUSTRIJSKI SISTEM

Industrijskim nazivam svaki društveni sistem u kojem su, bez obzira na oblik vlasništva nad sredstvima za proizvodnju, sve potrebe pojedinaca, pojedinih socijalnih grupa i društva u cjelini podređene industrijskom rastu ili »naučno-tehničkom progresu«, koji se izjednačava sa rastom proizvodnje i potrošnje dobara, pa čak i ljudi (stručnjaka). Pojedince se u procesu socijalizacije, prilagođavanja ili konformiranja pokušava tako »oblikovati« posredstvom niza institucija, da on »naučno-tehnički progres« poistovjećuje s ljudskim progresom ili progresom u ljudskosti. Govoreći o industrijskom sistemu i socijalizaciji I. Kuvačić u svojoj knjizi »Obilje i nasilje« između ostalog kaže da tu ima »u vidu one institucije koje kao porodica, škola, crkva i mnoge druge društvene i državne ustanove vrše funkciju socijalizacije i kontrole i na taj način osiguravaju stabilizaciju sistema. Sistem je industrijski i njegovi osnovni cljevi su efikasna proizvodnja roba, konstantna ekspanzija proizvodnje, bezuvjetna obaveza u odnosu na tehnološku promjenu, preferencija posjedovanja roba širenju dokolice. Iz ovog već jasno proizlazi da nije sistem potčinjen čovjeku i njegovim potrebama, već da se čovjek nalazi u službi sistema. Ovdje treba dodati da je u skladu s navedenim ciljevima ograničena aktivnost koja određuje čovjekov položaj u sistemu, mnogo važnija od cjelovitog čovjeka. Dapače, postoji tendencija da se čovjeka tretira isključivo kao nosioca tačno određene funkcije, te da ga se u potpunosti svede ili izjednači s aktivnošću koju on vrši u sistemu. Marljivost i preciznost su tražena svojstva, a njihova je osnova novčana stimulacija.« (I. Kuvačić: Obilje i nasilje, Praxis, Zagreb 1970.)

Za proučavanje narkomanije, a posebno za otkrivanje njenih uzroka bitna je ona teza po kojoj »nije sistem potčinjen čovjeku i njegovim potrebama, već da se čovjek nalazi u službi sistema.« Kad ovoj tezi pridodamo i onu po kojoj je »ograničena aktivnost koja određuje čovjekov položaj u sistemu, mnogo važnija od cjelovitog čovjeka dobivamo izvrsno oslikanu predodžbu čovjeka u industrijskom sistemu. Čovjek je doveden u situaciju da zanemaruje ne puku većinu, već upravo svoje bit-

no ljudske potrebe i mogućnosti razvitka u ljudskosti pa je umjesto cjelovitom ličnošću postao advokatom, šoferom, psihijatrom ili bilo kojom drugom vrstom idiota. Umjesto »idiotizma seoskog života« javlja se idiotizam gradskog života, koji i pored svega nije manje idiotski. Čovjekov život se odvija između rada, spavanja i ishrane i sjedenja pred televizorom. Nijedna od ovih »aktivnosti« nije kreativna. Čovjek je potrošač usluga, dobara i drugih ljudi (žene na pr.).

S druge strane, ovakva ljudska pozicija ne proizvodi revolucionare, ljude koji bi težili stalnoj i korjenitoj preobrazbi svijeta u pravcu stvaranja sve humanijih društava i konačno zajednica. U industrijskom sistemu ljudi ne vide potrebu za promjenom (budući materijalno obilje smatraju svrhom egzistencije), pa ona time (na način revolucije) prestaje biti moguća. Tu smo sada blizu problema uzroka pojave današnjih narkomanija: budući je nemoguće mijenjati zbiljski svijet, valja izmijeniti predodžbu o njemu. To je zadatak na ispunjenju kojeg su radile sve dosadašnje religije i većina filozofija, bijegom bogu, bogovima ili »čistoj nauci«, filozofiji, umjetnosti. A to je zadatak i cilj narkomanije. To ću pokušati dokazati kroz slijedeća poglavlja ovog rada. Pređimo sada na definiranje pojmova droge i narkomanije.

DROGE

Drogama nazivam sve one tvari koje, uzete u određenoj količini, mijenjaju uobičajeno stanje svijesti, odnosno doživljavanje svijeta i samoga sebe. Kad kažem »uzete u *određenoj* količini«, imam na umu to da gotovo svaka tvar uzeta minimalno (a u ovisnosti o njezinom djelovanju na čovjeka) ne izaziva nikakve primjetne promjene, dok gotovo svaka tvar uzeta u prekomjernoj količini dovodi do trovanja i slično. Tako na primjer pušenje jedne mrvice duhana ili marihuane, pijenje kapi alkohola ili rastopljene tablete amfetamina neće proizvesti nikakve promjene u ponašanju pojedinca ili njegovim percepcijama. S druge strane, pušenje stotine cigareta duhana ili marihuane, pijenje desetak litara alkohola (misli se naravno na alkoholna pića) ili pedesetak tableta amfetamina u toku jednog dana, izazvalo bi trovanje ili čak i smrt uživaoca. Za svaku vrstu droge moguće je ustanoviti količinu koja izaziva promjenu »uobičajenog stanja svijesti, odnosno doživljavanja svijeta i samoga sebe«. Ovo »uobičajeno stanje svijesti« nije, naravno jednako za svakog pojedinca u svakom društvu i kulturi i u svakom periodu historijskog razvitka. Tako meskalin ne izaziva jednake »halucinacije« (bolji termin je vizije) kod Pueblo Inidijanaca i bijelaca iz Sjedinjenih Država Amerike. Isto tako će njegovo djelovanje biti različito kod shizoidne ili »normalne« osobe itd. Za našu sredinu je karakteristično uživanje alkohola, a opće je poznato da njegovo konzumiranje različito utječe na ponašanje i percepcije različitih osoba. Isti je slučaj sa svim drugim drogama

Po gore navedenoj definiciji u droge bi spadale i neke tvari koje se obično nazivaju lijekovima (amfetamini, barbiturati), zatim one tvari koje se u našoj sredini već tradicionalno uživaju (kava, čaj, duhan, alkohol), zatim opijati (derivati opijuma) i one tvari koje danas svi nazivaju drogama (hašiš, marihuana, LSD, meskalin itd.). Potpunu listu droga je nemoguće navesti, budući ih ima na hiljade, a to za potrebe ovog rada nije nikako potrebno.

Ovdje bih želio napomenuti da bi gornju definiciju droga trebalo dopuniti u tom smislu što bi se konstatiralo da i *neuzimanje određenih tvari* izaziva efekte slične onima koje izazivaju neke droge. Gladovanje ili nespavanje na primjer, ima kao posljedicu neke halucionogene efekte, *ukoliko se prakticira određeno vrijeme*. Dva sata gladovanja nemaju takvih efekata, dok je gladovanje preko izvjesne dužine vremena smrtonosno. Ovu primjedbu dodajem u svrhu boljeg i potpunijeg razumijevanja narkomanije. Jer navedene vrste *neuzimanja* određenih tvari prakticiraju se često u svrhu postizanja ekstatičnih stanja svijesti, baš kao što se u istu svrhu uzimaju droge. I u jednom i drugom slučaju svrha poduzete akcije jest želja za promjenom uobičajenog stanja svijesti, a to je predmet slijedećeg poglavlja.

NARKOMANIJA

U skladu s navedenom definicijom droge, narkomanijom nazivamo želju za uzimanjem droge sa ciljem mijenjanja uobičajenog stanja svijesti, odnosno doživljavanja svijeta i samoga sebe. Želim odmah napomenuti da narkomaniju treba razlikovati od adikcije. Jer, narkomanija podrazumijeva isključivo psihičku zavisnost od droge. Tolerancija je mala ili nikakva (tolerancijom nazivam potrebu za povećanjem doza u cilju postizanja željenog efekta), dok su apstinencijalni simptomi slabi ili ih nema (apstinencijalnim simptomima nazivam, obično neugodne, reakcije na prestanak uživanja neke droge). Adikcija, s druge strane, podrazumijeva narkomaniju (psihičku zavisnost), ali i fiziološku zavisnost (koja se izražava kroz apstinencijalne simptome) i toleranciju. Narkomanija, prema tome prerasta u adikciju tek pri upotrebi adiktivnih droga. Kao neadiktivne droge navest ću marihuanu, hašiš, LSD, čaj, dok su adiktivne opjum, morfin, heroin, alkohol, duhan, kao i gotovo sva sredstva za umirenje i stimuliranje, koje liječnici tako izdašno prepisuju bolesnicima i ne samo njima. Naravno da je stupanj adiktivnosti ovih droga različit, a varira i od pojedanca do pojedinca. Napominjem da je razlika između adiktivnih i neadiktivnih droga u radovima stranih a i jugoslavenskih autora nedovoljno ili nikako istaknuta.

NARKOMANIJE STARIH

Pod narkomanijama starih podrazumijevam uživanje droga kao što su duhan, alkohol, kava, kao i takozvane tabletoma-

nije. To ne znači da navedene droge ne uživaju i mladi ljudi, a isto tako ne znači da stariji ljudi ne uživaju droge čija upotreba je karakteristična za mlade. Jer, kako kaže D. Solomon, »upotreba marihuane se rapidno širi među povlaštenima i učenima, jednako među studentima koledža i profesorima« (»The Marijuana Papers«, Panther Books, London 1969, str. 21). Ipak, jedni su nosioci jedne, a drugi druge tendencije, jedni pretežno uživaju jedne, a druge druge vrste droga.

Pod »mladima« ovdje podrazumijevam ljude do trideset godina starosti, dok su »stari« oni iznad te dobne granice.

»Stari« pretežno uživaju »dozvoljene« droge, dakle one kojih nabava, prodaja, posjedovanje i uživanje nije zabranjeno, dok »mladi« pretežno uživaju ove druge, zabranjene droge.

Čini mi se sasvim razumljivom činjenica da se »stari« rijetko (premda sve češće) odlučuju na upotrebu zabranjenih droga, jer njihovo uživanje povlači za sobom neugodne sankcije društva: hapšenje, gubitak zaposlenja i onoga što M. Antonijević naziva »uspjehom« i »samopoštovanjem i poštovanjem od strana drugih«, kao i zato što upotreba većine zabranjenih droga utječe na smanjenje opće efikasnosti i društveno-poslovne uspješnosti pojedinca. Dakle, i jednokratne i dugotrajne posljedice uživanja ovih droga odvraćaju »stare« od njih, jer je njihovo uživanje nepoželjno sta stanovišta čovjeka koji ne želi biti u raskoraku sa sistemom vrednota u postojećim industrijskim društvima (u koja ubrajam i Jugoslaviju).

Tako oni, u skladu s onim što je već rečeno na početku ovog rada, ne želeći i ne mogući mijenjati svijet, mijenjaju svoju predodžbu, svoj doživljaj svijeta, no to čine dozvoljenim sredstvima. Za tablete P. Laurie kaže da »nema doma bez njih«, ili također karakteristično, da se »barbiturate smatra normalnom, prijateljskom karakteristikom života« (Petar Laurie, »Drugs, Medical, Plyhological, and Social Facts«, Penguin Books, Harmondsworth 1969, str. 70). A svakodnevno smo svjedoci propagiranja upotrebe alkoholnih pića, duhana i slično, kojih su konzumenti većinom ljudi iznad dobne granice od trideset godina.

Razmotrimo sada moguće uzroke narkomanije »starih«. Osnovni uzroci leže u načinu proizvodnje, podjeli rada i sljedstveno položaju pojedinca u društvu. A za čovjeka u današnjim industrijskim sistemima se može reći da on ne radi zato da bi živio, zadovoljavao svoje potrebe, već, stavljanjem proizvodne efikasnosti i potrošnje dobara (uz što je usko vezano stvaranje umjetnih potreba) kao društvenog ideala u prvi plan, čovjek živi zato da bi radio. On želi zaraditi čak i više nego što može potrošiti, čitavo se vrijeme, premda već bogat, ponašajući kao da će, ukoliko ma i na trenutak prestane zarađivati, sutra umrijeti od gladi. Suvremena industrijska društva putem sredstava masovnih komunikacija potenciraju taj pritisak na pojedinca (uspješan čovjek ima ovoliko i čini to i to) u cilju razvijanja sve novih i novih umjetnih potreba, za čije zadovoljavanje onda treba proizvoditi, trošiti, ukratko funkcionirati. A kako je pojava ove vrste pritiska relativno nova, njoj su danas izloženi pretež-

no ljudi koji su sada u svojim tridesetim godinama i stariji, pa sve do određene dobne granice, od oko šezdeset godina, kada taj pritisak više nije efikasan, pa je čak i teško moguć, budući se tu radi o vrlo starim ljudima, koji više nisu proizvodno aktivni i koji, prema tome, nisu nikada ni bili uklopljeni u taj ili takav sistem manipulacije.

Mladi ljudi, s druge strane, velikim dijelom *još* nisu uvučeni u industrijski sistem, te glavni pritisak leži na takozvanim sredovječnim dobnim grupama, dakle između tridesete i šezdesete godine života. Ova grupacija je i glavni nosilac onoga što nazivamo ekonomskim progresom. Istraživanja sa područja industrijske sociologije i psihologije ukazuju na to da ti ljudi plaćaju vrlo visoku cijenu svoje proizvodno-potrošačke efikasnosti. Prisjetimo se samo podataka o porastu broja neuroza i drugih psihičkih oboljenja među gradskim stanovništvom. Istraživanja s tog područja otkrivaju da psihička oboljenja postaju sastavni dio »normalne« ličnosti.

S druge strane ova dobna grupacija nije našla, i još uvijek ne nalazi načina da se odupre spomenutom pritisku, pa joj tako ostaju gotovo isključivo droge kao sredstvo održanja kakvog takvog integriteta ličnosti. To su s jedne strane stimulansi kao preludin, benzedrin, amfetamin, i slično, koji omogućuju aktivnost; s druge pak strane su tablete za smirenje, te duhan i alkohol, koje trebaju zaustaviti pokrenuti organizam i omogućiti mu nužni odmor. Čovjek tako biva objekt samome sebi, stimulirajući se i uspostavljajući po potrebi. Obzirom da danas većina ljudi u industrijskim društvima uživa barem neke od svih postojećih droga, moramo zaključiti da bi se čovječanstvo, obzirom na uživanje droga, moralo definirati kao *skup narkomana od kojih su neki i adikti.* Proizlazi da narkomanije starih nikako nisu »problem« već posljedica nečega što je istinski problem, a to je neshvaćanje potrebe korjenite promjene načina života i odnosa prema takozvanom ekonomskom napretku kojemu čovjek žrtvuje samoga sebe.

Za ovu dobnu grupaciju u potpunosti važi dio Marxovog pisma Rugeu iz 1843. godine, gdje on kaže da bi »u grudima ovih ljudi trebalo tek ponov probuditi čovjekovo osjećanje vlastite vrijednosti, slobodu. Samo ovo osjećanje koje je s Grcima nestalo iz svijeta, a s kršćanstvom se izgubilo u nebeskom plavetnilu, može iz društva opet stvoriti zajednicu ljudi za ostvarenje njihovih najviših ciljeva, tj. demokratske države« (Marx — Engels, Rani radovi, Naprijed — Sloboda, Zagreb — Beograd 1973, str. 45).

U industrijskom sistemu većina ljudi unovčuje slobodu, a osjećanje vlastite vrijednosti doživljava isključivo kroz »uspjeh« i »samopoštovanje i poštovanje od strane drugih.« A da bi tako raščerećen uopće nastavio živjeti, što se u industrijskom sistemu gotovo isključivo svodi na »funkcionirati«, čovjek se okreće drogama koje mu to, ne bez štetnih, pa i vrlo štetnih posljedica po njegovo psihofizičko zdravlje omogućuju. No ove narkoma-

nije su time društveno korisne, pa stoga nisu zabranjene. Drugačije je s ostalim vrstama narkomanija, kao što ću pokušati pokazati.

NARKOMANIJE POSEBNIH GRUPA

Govoreći o narkomanijama »starih«, implicirao sam postojanje narkomanije »mladih«, pri čemu je osnovni princip podjele dob, a pokazuje se da se ona poklapa i sa uzimanjem određenih droga. Narkomanije posebnih grupa izdvajaju se po svojim nosiocima, koje ne izdvajam po dobi već po ulozi koju imaju u čitavoj narkomanskoj populaciji. Radi se o književnicima, filozofima, egzistencijalnim pobunjenicima, učenjacima itd., koji su drogom pokušavali eksperimentirati u svrhu dopiranja do dubljih, viših ili širih područja svijesti, podsvijesti ili nadsvjesti.

Kad se govori o njihovoj situiranosti u čitavoj narkomanskoj populaciji, valja reći da oni zauzimaju posebno mjesto i da imaju jak utjecaj na »mlade«, dok je njihova veza i utjecaj na stare mala ili nikakva.

U pogledu narkomanija posebnih grupa već postoji nešto kao tradicija. Da ne idemo dalje u prošlost, u devetnaestom su stoljeću predstavnici ove grupe bili Gautier, Poe, Baudelaire i mnogi drugi.

No između njih i suvremenih predstavnika ove grupe postoji velika razlika. Ona je u tome što suvremeni pisci kao Ginsberg, Kerouac (umro 1969), Burroughs, Ferlinghtetti i drugi (A. Huxley na primjer), nemaju osjećaja krivice zbog uzimanja droga, koji je kod njihovih preteča bio nesumnjivo prisutan. Štoviše, ovi naši suvremenici su od narkomanije stvorili ideologiju koja čini jedan od osnovnih sastavnih elemenata one socijalne pojave kojoj možemo pridati zajednički nazivnik kontra ili alternativne kulture.

Gore spomenuti predstavnici narkomanija posebnih grupa mogli su nemati osjećaj krivice zbog kršenja društvenih normi ponašanja zbog toga što su već početkom šezdesetih godina dvadesetog stoljeća dio jednog pokreta u narastanju, pokreta koji ima vlastiti sistem vrednote koji je suprotstavljen »općevažećem« sistemu vrednota i koji ga negira. A u tom kontrasistemu vrednota, droge zauzimaju vrlo visoko mjesto. Predstavnici narkomanija posebnih grupa devetnaestog stoljeća nisu bili u ovakvom položaju, pa je kod nijh stalno prisutna nesigurnost u same sebe i ono što čine.

Sa šezdesetim godinama dolazi do eksplozije narkomanije među umjetnicima a i učenjacima, filozofima i, naravno, širokim krugovima pobunjene omladine. Droga ulazi u književnost na velika vrata, a u muzici gotovo dominira pa je karakterističan na pr. slijedeći stih: »poljubi čizmu od sjajne, sjajne kože, sjajne kože u mraku«, gdje je motiv izabran tako da izaziva određene efekte kod onih koji uživaju droge. Krajem šezdesetih godina, sa pojavom takozvane underground štampe, gerila ili ulič-

nog teatra, underground filma i psihodeličkog slikarstva, može se govoriti o novoj kontra ili alternativnoj kulturi u punom smislu tih termina. A upravo su predstavnici narkomanija posebnih grupa najizrazitije utjecali na formiranje te kulture, unoseći u nju misticizam, metafizičnost, pacifizam i sljedstveno, sklonost istočnjačkim religijsko-filozofijskim sistemima kojih porijeklo dobrim dijelom također možemo tražiti u djelovanju droga.

Kao primjer navest ću dijelove 119. himne, desete knjige Rg vede pod naslovom »Pjesnik se Laba opio žrtvenim pićem« u prijevodu Č. Veljačića iz njegove knjige »Filozofija istočnih naroda« I (Izdanje Matice hrvatske, Zagreb 1958): »Svih mi se pet naroda ne čine većim no u oku trun.

Osjećam se pijanim od some. . .
Veličinom nadmašujem nebo i ovaj zemaljski kraj.
Osjećam se pijanim od some. . .
Časkom ću Zemlju gurnuti kuda hoću ja!
Osjećam se pijanim od some. . .
Jednim sam krilom na nebu, dok drugo mete prah.
Osjećam se pijanim od some. . .«

Kaže da je Buddha odmah nakon što se rodio, kazao slijedeće: »Gore nebo, dolje zemlja, samo meni pripada najveća čast.« Osjećaj koji je mogao stajati iza ove rečenice (bez obzira kad je i da li je uopće izrečena od Buddhe) čini mi se vrlo sličnim onome koji stoji iza »Jednim sam krilom na nebu, dok drugo mete prah«, a za tzv. »novi senzibilitet« pobunjene omladine bjelačkih zemalja (i ne samo njih) također je karakterističan ovaj osjećaj. A radi se o dosezanju kozmičke svijesti, gdje je sve ja i ja je sve, a koju veći dio čovječanstva ipak može doseći samo putem koji je naznačio Marx u već navedenom izvatku iz »Ranih radova«: »U grudima ovih ljudi trebalo bi tek ponovo probuditi čovjekovo osjećanje vlastite vrijednosti, slobodu. Samo ovo osjećanje koje je s Grcima (i ne samo njima, S.D.) nestalo iz svijeta, a s kršćanstvom (i ne samo njim, S.D.) se izgubilo u nebeskom plavetnilu, može iz *društva* (kurziv moj, S.D.) opet stvoriti *zajednicu* (kurziv moj, S.D.) ljudi. . .« itd., a što obezbjeđuje *životne uvjete* u kojima je kozmička svijest ljudska svijest, u kojima ja *zbiljski* jesam ti, a ti *zbiljski* jesi ja. Droge mogu proizvesti taj osjećaj, čak i tu svijest, no ona onda *slobodno lebdi* nad čovjekom i njegovim *zbiljskim* životom. Nije li to otuđenje? Ipak, valja naglasiti da su neki predstavnici narkomanije posebnih grupa djelovali u pravcu stvaranja zajednica ljudi, većinom manjeg obima (komune), a o ishodu tog djelovanja još nema smisla govoriti. Reći ću samo da takvo djelovanje ima smisla *jedino* ukoliko je ofanzivno, ukoliko obuhvaća sve veći broj ljudi, ukoliko je ekonomski (barem djelomično) samodostatno i ukoliko kao svoj cilj ima obuhvatanje čitavog čovječanstva u općeljudsku zajednicu.

No kritika narkomanija posebnih grupa od strane »stručnjaka« industrijskog sistema, polazi sa sasvim drugačijih pozicija.

Kao primjer ću navesti kritiku A. Huxleya i njegovih psihodeličkih iskustava iznesenih u knjizi »The Doors of Perception«, od strane J. Bukelića (koji je, usput rečeno, jedan od trojice recenzenata knjige M. Todorovića, »Droge i čovekova psiha«, u zbobrniku radova »Narkomanije mladih«: »Lišen svoga *ja*, a zaokupljen farmakološkim *egom*, on na nestvaran način percipira stolicu, doživljava je svojim otuđenim *ja*, ali sebi dopušta drskost da *nam prkosi* (kurziv moj, S.D.) tvrdnjom »da stolica nije ono što mi mislimo da jeste«, dolazeći tako na pozicije formalno logičkih igrarija.« (»Narkomanije mladih«, str. 66). To što J. Bukelić nema nimalo volje da pokuša shvatiti *doživljaj* A. Huxleya, tragično je za njega kao naučenjaka (doktora neuropsihijatrije), no najtragičnije je to što on nema snage da shvati sebe i svoj *doživljaj* A. Huxleya. Jer čak i bez obzira na to je li istina da je Huxley tada bio »lišen svoga *ja*, a zaokupljen farmakološkim *egom*«, pa »na nestvaran način percipira stolicu«, a »sebi dopušta drskost da nam prkosi tvrdnjom »da stolica nije ono što mi mislimo da jeste«, dolazeći tako na pozicije formalno logičkih igrarija«, sigurno je istina da J. Bukelić lišen svog sopstva, svoje ljudskosti i slobode (kao uostalom i svi mi), a »zaokupljen« superegom, na neljudski način doživljava A. Huxleya, a nas uvjerava (svojim superegom) da »nam« A. Huxley »prkosi« svojim izvještajem iz područja svijesti koje je dosegao djelovanjem meskalina, ostajući tako na poziciji implicitne obrane industrijskog sistema, jer to u spomenutom zborniku dosljedno čini. Takvi radovi ne trebaju nikome doli onima kojima je važniji opstanak neljudskog sistema od opstanka ljudi, no ne na način pukog »preživljavanja«.

Ostaje mi da pređem na posljednju grupu narkomanija, narkomanije mladih.

NARKOMANIJE MLADIH

Teze i zaključci ovog poglavlja zasnivaju se na istraživanju koje sam proveo početkom 1972. g. u Zagrebu. Upitnikom, koji je sadržavao stotinu pitanja, obuhvatio sam uzorak od 35 narkomana. Ispitanici su bili *na slobodi*, tj. nisu odgovore davali u zatvoru ili psihijatrijskoj klinici, što je, držim, bitno utjecalo na istinitost odgovora. Jer, narkomani koji u času ispitivanja nisu lično slobodni, daju takve odgovore kojima se nadaju izvući iz zatvora ili klinike. Njihovi su odgovori prepuni lamentacija i negativnih stavova prema drogi, pa oni time ne odgovaraju kao narkomani, ne govore istinu.

Premda je istraživanjem obuhvaćeno samo područje Zagreba, na osnovu vlastitog poznavanja situacija i pojedinaca u drugim dijelovima Jugoslavije i Evrope, zaključujem da te podatke mogu primijeniti, s izvjesnim korekturama, na sveukupnu narkomansku populaciju. Pod korekturama mislim u prvom redu na podvlačenje razlike između jugoslavenske narkomanske populacije mladih i onih u Evropi i Americi u pogledu kontra ili alternativne kulture. Naime, dok je ona potpuno formirana (što

ne isključuje daljnji proces mijenjanja) u Evropi i posebno Americi, pa se čini da je već i u opadanju, kod nas ona jedva da je u zametku, a nije izvjesno da će se uopće oblikovati. Rekao bih da narkomani u Jugoslaviji predstavljaju subkulturu radije no kontra ili alternativnu kulturu. Odnosno, posebnost mladih narkomana u odnosu na cjelokupnu populaciju Jugoslavije, odnosi se na odnose i norme ponašanja vezane gotovo isključivo uz nabavu i uživanje droga, dok je »nadgradnja« (štampa, muzika, književnost, film itd.) »uvezena« iz inostranstva ili je uopće nema.

Ili, drugim riječima, mladi narkomani u Evropi i Americi (jednim dijelom) pretendiraju na revolucionarnost barem u sferi kulture, a posebno umjetnosti, a ponekad čak i politike i ekonomije, dok su mladi narkomani kod nas gotovo isključivo puki uživaoci droga.

To naravno ne znači da je većina narkomana u svijetu »revolucionarno« orijentirana. Štoviše takva je manjina, no radi se o aktivnoj i vrlo »glasnoj« manjini, koja se osim toga ne svodi na nekoliko pojedinaca. Ona jest manjina, no nije malobrojna, a snagu joj potencira vezanost uz fenomen opće pobune omladine protiv industrijskog sistema kao takvog. Takvih pojedinaca u Jugoslaviji gotovo da nema, odnosno radi se o najviše nekoliko stotina ljudi. Većina omladine, pa i narkomana, još uvijek prihvaća »blagodati industrijske civilizacije«. Jer, premda je narkomanija nesumnjiv izraz neprihvaćanja industrijskog društva, to ne znači da je svaki narkoman toga svjestan. Narkomani su većinom pobunjenici »po sebi«, i tek postepeno (i nipošto svi) postaju pobunjenici »za sebe«. A kako broj narkomana br. zo raste, treba, držim, očekivati i povećan broj pobunjenika protiv industrijskog društva i u nas.

Ovo »zaostajanje« naše situacije za onom u Evropi i Americi, objašnjavam zaostajanjem (po stupnju razvitka) našeg industrijskog sistema za evropskim i američkim. Osim toga, kod nas još nije došlo do stapanja narkomanske i studentske pobunjeničke populacije, iako je taj proces nesumnjivo započeo.

I, na kraju, *izvjestan* učinak u nešto sporijem (premda sve bržem) rastu narkomanske populacije u Jugoslaviji, u odnosu na onu Evrope i Amerike, nesumnjivo ima i činjenica što se jugoslavenski društveni sistem ipak u velikoj mjeri razlikuje od onih »zapadnih demokracija«. Jer, držim da su egalitarizam i narkomanija (barem u industrijskom sistemu) obrnuto proporcionalni, a jugoslavensko društvo, premda *nije* egalitaristička, u svom *sistemu* vrednota sadrži nesumnjive egalitarističke komponente. Ove posljednje primjedbe iznosim uz ovoliko opreza i ograda stoga što ne želim da se shvati da želim izricati pohvale u odnosu na jugoslavensko društvo (jer to mi nije cilj), a isto tako ne želim umanjiti neke njegove nesumnjive prednosti u odnosu na društvene sisteme (a time i ljudsku situaciju) zemalja »zapadnik demokracija«.

Nakon ovih nužnih predobjašnjenja pređimo na analizu narkomanija mladih. Među omladinom je najrasprostranjenije uži-

vanje hašiša, marihuane i LSD-a, i to kako u Evropi i Americi, tako i kod nas. Zanimljivo je napomenuti da ni jedna od tih droga nema adiktivna svojstva, a ipak se ta činjenica često zaobilazi.

Obzirom na položaj u društvu, mladi ljudi imaju pred starijima jednu nesumnjivu prednost: oni, naime, dobrim dijelom još nisu uključeni u industrijski sistem; oni tu uživaju izvjesnu, mada ograničenu slobodu izbora. Mladi ljudi koji još nisu uključeni u ritam zarađivanja lakše dolaze do spoznaje da takve stvari kao što su ljepota, humanost, dostojanstvo, trajanje života leže sasvim izvan dohvata sistema u kojem žive. Oni u isto vrijeme na temelju svakodnevnog iskustva u porodici i u društvu dolaze do uvjerenja da i sami moraju napustiti brigu o ovim stvarima ako se žele uspješno uključiti u život nakon završetka školovanja. Tu je zaista uzrok kolebanja i pobune ne samo američke (misli se SAD) već i naše omladine. Industrijsko društvo treba rušiti, da bi se oslobodio prostor stvaranju Marxove »zajednice ljudi«.

Tako, iz situacije promatrača koji ima pravo na nadu da može izbjeći sudbinu svojih prethodnika, mladi čovjek odustaje, postaje otpadnik od industrijskog društva. A kako »mladi, bijedno obrazovani kao što jesu, ne donose sa sobom gotovo ništa osim zdravih instinkata« (T. Roszak, »The Making of a Counter Culture«, N. York 1969, str. 41), oni mogu birati između dvoga: 1. političkog aktivizma, sa ciljem rušenja postojećeg poretka i stvaranja ili nestvaranja novog, i 2. traženja načina za mijenjanje vlastite svijesti i stvaranja »paralelne zbilje« u vidu komuna, vlastite štampe, muzike, teatra, književnosti, filozofije itd., o čemu sam već govorio, a što je, s aspekta pojave narkomanije predmet ovog razmatranja.

Jedan je veliki dio mladih ljudi koji su se odmetnuli od industrijskog društva, otkrio da već i oni sami djeluju i misle onako kako ih se programiralo u djetinjstvu. U pokušajima samopreodgajanja, neki se okreću istočnjačkim religijsko-filozofijskim sistemima, u čemu značajnu ulogu igraju predstavnici onoga što sam nazvao »posebnim grupama«. Put za svakoga se našao u drogama. Marihuana, hašiš i LSD, zatim meskalin (u mnogo manjim razmjerima), omogućili su mladim ljudima da se probiju van okvira mišljenja i doživljavanja koje je određivala struktura industrijskog sistema. Razvija se čak i neke vrste kult droga, pa se počinje govoriti o ekstatičkim svecima (koji su to postali zahvaljujući LSD-u), pa se čak išlo u krajnost tvrdnjom da duhovni razvoj uopće nije moguć bez upotrebe droga.

Tako su mladi narkomani (velik dio) pokušali promijeniti svijet promjenom svojih predodžbi o njemu. Vidjevši drugi svijet ili bar drukčiji svijet, oni međutim nisu napustiil, a nekmoli izmijenili ovaj jedini. A malen je broj onih koji su svoje vizije iz svijeta droga vezivali uz akciju za ostvarenje tih vizija na jednom mjestu na kojem je to moguće na Zemlji. Tako se uživanje droga svodi na »trip«, putovanje koje je onda nalik na »vikend« malograđana. To je izvrsno zapazio H. Marcuse i izra-

zio slijedećim riječima: »Današnji pobunjenici hoće da vide, da čuju, osjete nove stvari na novi način: oni oslobođenje povezuju s rastvaranjem uobičajene i sređene zamjedbe. Ekstaza drogiranjem uključuje rastvaranje ega, oblikovanog postojećim društvom, jedno mjesto rastvaranja, kratka života. No, umjetno i »privatno« oslobođenje anticipira, na iskrivljen način, nužnost društvenog oslobođenja: revolucija mora istodobno biti revolucija u zamjedbi, koja se pratiti materijalnu i intelektualnu preobrazbu društva stvarajući novu estetski okolicu.

Svjesnost o potrebi takve revolucije u zamjedbi, novog sensoriuma, možda je srž istine psihodeličkih istraživanja. No, ona je iskvarena kad njezin narkotički karakter donosi privremeno odrešenje ne samo od uma i racionalnosti postojećeg sistema, nego i od te druge racionalnosti koja treba da promijeni postojeći sistem, kad je osjetljivost oslobođenja ne samo prijekih potreba postojećeg poretka, već i onih pripadnih oslobađanju. Namjerno nevezano, povlačenje stvara umjetni raj unutar društva od kojeg se povlači. Oni tako ostaju predmet za zakon ovog društva, koje kažnjava neefikasne izvedbe. Za razliku od toga, radikalno preoblikovanje društva uključuje sjedinjenje nove osjetljivosti s novom racionalnošću. Mašta postaje produktivna ako postaje posrednik između osjetljivosti, s jedne strane, i, kako teorijskog, tako praktičnog uma, s druge strane, te u toj usklađenosti sposobnosti (u kojoj je Kant vidio znamen slobode) vodi preobrazbu društva«. (H. Marcuse, Kraj utopije — Esej o oslobođenju, Stvarnost, Zagreb 1972.).

Ostaje da vidimo hoće li do ostvarenja te »usklađenosti sposobnosti« u širim krugovima šire omladinske i posebno narkomanske populacije, doći u budućnosti jer su takvi pojedinci danas u manjini.

NARKOMANIJE I INDUSTRIJSKI SISTEM

Osim po vrstama droga (morfinomanija, alkoholizam, ili po grupama, tabletomanije itd.), što se najčešće čini, narkomanije se može svrstati i po različitim socijalnim grupama, što sam učinio u tri prethodna poglavlja. Ova mi se podjela čini značajnijom na isti način na koji je podjela na klase svih pojedinaca u jednom društvu značajnija od podjele na sljedbenike pojedinih političkih partija, premda su i ove podjele zanimljive. Ukoliko prihvatimo da je narkomanija socijalni fenomen, onda je, držim, najprimjereniji pristup istraživanju te pojave onaj koji polazi od onih socijalnih grupa koje su nosioci pojave, a zatim putem ustavljavanja njihovg položaja u globalnom društvu, iznalazi moguće uzroke pojave. Ostajanje na razini pojedinačnih slučajeva nezadovoljavajuće je. Ono se treba primjenjivati u slučajevima adikcije, dakle kliničkim slučajevima, koje sam ovdje samo uzgred spominjao budući bi me to odvelo i suviše u širinu, a istoga što je broj adikata u odnosu na totalitet narkomanske populacije vrlo, vrlo malen, s izuzetkom alkoholičara i

pušača duhana, no razmatranje adikcija bilo koje vrste je van interesa ovog rada.

Ukratko se može reći da je osnovna karakteristika i svrha narkomanija starih produženje funkcioniranja pojedinca u industrijskom sistemu. Sve te narkomanije su društveno korisne, a većina ih je vrlo štetna po psihofiziologijsko zdravlje pojedinca, dok su gotovo sve »legalne«. Društvo, dakle pomaže pojedincima u njihovom naporu da produže funkcionirati, pa i po cijenu adikcije. Narkomanije mladih, s druge strane, »ilegalne« su, a mladi ih upotrebljavaju (pretežno) kao sredstvo bijega iz industrijskog sistema, naporedo ili unutar kontra ili alternativne kulture Ove narkomanije su (još uvijek) društveno štetne, premda rjeđe prerastaju u adikciju. No budući su jedan od temelja (bezuspješnog) otpora pobunjene omladine u odnosu na industrijski sistem, društvo ih progoni. No, sa primjetnim opadanjem kontra ili alternativne kulture pobunjene omladine, ovaj pobunjenički aspekt narkomanija mladih iščezava, pa se one svode na puko »uživanje droga«, pa se i njihova društvena štetnost smanjuje. Općenito govoreći u idealnotipskim terminima, narkomanijama starih bi odgovaralo društvo tipa »Vrlog novog svijeta« A. Huxleya, dok bi narkomanijama mladih odgovarala zajednica poput »Otoka« istog autora, odnosno industrijski sistem se približava, svojim razvojem, »Vrlom novom svijetu«, dok mladi pobunjenici pokušavaju u njemu održati i proširiti svoje »Otoke«. Ishod ove borbe je još uvijek neizvjestan, no u svakom slučaju jedna od dvije sukobljene strane će nadvladati, što bi (obzirom na razornost industrijskog sistema), moglo značiti iščezavanje čovječanstva uništenjem (na ovaj ili onaj način) Zemlje kao planete, u slučaju prevladavanja industrijskog sistema, koji bi se mogao manifestirati u »1984«-toj verziji »Vrlog novog svijeta«, dok bi se modificirana alternativna kultura vjerojatno manifestirala kao komunizam, kao ozbiljeni humanizam. No ovo ne treba shvatiti kao tezu po kojoj je sva omladina, pa čak ni većina, pobunjena, kao ni da su narkomani beziznimno pobunjenici. Nema sumnje da je jedan dio omladine motiviran isključivo onim što može biti označeno kao pomodno i efemerno. Za njih je bitno da svojom pojavom i ponašanjem privuku pažnju i da se izdvoje. No oni nisu začetnici pokreta već su pridošlice, koje je lako prepoznati zbog pozerstva i težnje za publicitetom.

Druga grupacija, kod koje je odjeća i ponašanje samo vanjski izraz dubljeg moralnog i intelektualnog preloma, mnogo je značajnija za shvaćanje biti pokreta. U nju spadaju oni omladinci, koji svoje neslaganje s uobičajenim pravilima igre izražavaju na taj način, što odbijaju da uđu u igru, što se izoliraju od sistema i nastoje pronaći neke nove obrasce života. »Oni teže prema novoj senzibilnosti koja je negacija efikasne industrijske racionalnosti, što znači da se suprotstavljaju dobro odgojenoj i prilagođenoj omladini s kojom se lako manipulira. U skladu s tim oni odbacuju čistunstvo puritanskog morala i nastoje da moralni i seksualni bunt ujedine s političkim. No ovaj posljednji mo-

menat je kod njih slabije naglašen.« (»Obilje i nasilje«, str. 143).

A Susan Sontag smatra »da postoji duboka suglasnost između seksualne, redefinirane revolucije i političke, redefinirane revolucije. Biti socijalist i uzimati neke droge (u potpuno ozbiljnom duhu: kao tehnika za istraživanje nečije svijesti, ne kao sredstvo umirenja ili stimulansa) ne predstavlja dvije nezdružive stvari; ne postoji nezdruživost između istraživanja unutarnjeg prostora i popravljanja društvenog prostora.« (S. Sontag: »Stilovi radikalne volje«, Mladost, Zagreb 1971. str. 179).

Tu smo sada na području »seksualne revolucije«, koja je kao socijalni fenomen karakteristična upravo za pobunjenu omladinu, usko povezana s narkomanijom. Tu ćemo također vidjeti razliku između odnosa žena — muškarac u industrijskom sistemu i po »Otocima« alternativne kulture. Pogledajmo što o tom odnosu kaže Marx u »Ekonomsko filozofskim rukopisima« iz 1844: »U odnosu prema *ženi* kao plijenu i služavci zajedničkog uživanja izražena je beskrajna degradacija u kojoj čovjek postoji za sebe samog, jer tajna tog odnosa ima svoj *nesumnjiv*, odlučan, *otvoren*, otkriven izraz u odnosu *muškarca* prema *ženi* i u načinu kako se shvaća *neposredni, prirodni* rodni odnos« (»Rani radovi«, »Privatno vlasništvo i komunizam«, Naprijed — Sloboda, Zagreb — Beograd 1973., str. 274). A alternativna kultura pokušava ženu od »plijena i služavke zajedničkog uživanja« pretvoriti u čovjeka, za razliku od feminističkih pokreta koji u krajnjoj konsekvenci vode u situaciju u kojoj će i muškarac i žena biti međusobno »plijen i služavka zajedničkog uživanja«. A tome vodi i industrijski sistem. Muškarac i žena pretvaraju se tako u međusobno više ili manje ravnopravne robove sistema, a doživljavaju jedno drugo kao objekt.

Predstavnici alternativne kulture uviđaju ovaj besmisao, koji je itekako društveno koristan, jer sistem sada eksploatira i ženu, a ne samo muškarca, a povrh svega preuzima na sebe odgoj njihove djece u svom nastojanju da kontrolira i manipulira život čovjeka u totalitetu. Predstavnici sistema uviđaju subverzivnost alternativne kulture (u koju su narkomanije mladih inkorporirane dobrim dijelom), pa dolazi do poznatih progona, posebno protiv narkomana, pod plaštom borbe protiv »narkomanije kao bolesti«.

Najbolja potvrda ove teze je izjava Dr Mirka Perovića, sudije Vrhovnog suda Jugoslavije, koji prema M. Todoroviću, s pravom ističe: »U borbi *protiv narkomana* (kurziv moj, S.D.) težište društva ne sme biti na pravnoj strani. *Protiv ove pojave ne može se efikasno boriti sudom* (kurziv moj, S. D.), zakonima i kažnjavanjem. To je poslednji vid borbe.« Droge i čovekova psiha, Beograd 1970. — Premda sigurno nenamjerno, M. Perović je izrekao protiv koga se društvo treba boriti: »protiv *narkomana*«, a ne *narkomanije*, a budući se »sudom, zakonima i kažnjavanjem« ta borba nije »efikasna«, to treba biti njen »poslednji vid«. Prije toga treba obraditi »javno mnijenje« putem sredstava masovnih komunikacija, što se već nekoliko godina čini, te

uvjeriti roditelje, učitelje, profesore itd., kako su narkomanije opasna stvar za »našu djecu«, premda su svi ili gotovo svi »borci« protiv narkomana i sami narkomani, osim ono malo puritanskih asketa koji se poput fanatičnih svećenika drogiraju vlastitim asketizmom.

Ova borba uperena je i protiv narkomana posebnih grupa, no valja naglasiti da se ona redovito odvija u okviru borbe protiv mladih narkomana. Narkomanije posebnih grupa u Jugoslaviji su tek u začecima, a u onoj mjeri u kojoj postoje ostaju zatvorene u uske krugove poznanika zbog straha od progona.

Da li je uopće opravdana borba protiv narkomanije? Držim da nije. Ima smisla jedino liječenje adikata, pa i ono je sumnjivo. Uzroci narkomanije kao socijalne pojave leže u osnovama industrijskog sistema i jedino humanistički komunizam (ozbiljen) mogao bi dokidati ovu pojavu, no samo u smislu pukog uživanja droga.

Eksperimentiranje drogama, u cilju dosezanja nedosegnutih područja čovjekove svijesti možda nije ni mudro dokidati.

Ono što treba rušiti i protiv čega treba raditi je industrijski sistem kakav sam opisao, koji je uzrok ne samo narkomanija, već i kriminala, prostitucije itd. On je uzrok i većine kako psihičkih tako i fiziologijskih oboljenja; on je uzrok uništavanja prirode, a time i čovjeka.

Narkomaniju se često naziva i zlom. No istinsko »zlo« je sam industrijski sistem čiji predstavnici još ne umiju upregnuti narkomaniju u svoja kola. Čim u tome uspiju, oni će moći koraknuti u svoj »Vrli novi svijet«, ukoliko ih prije toga ne preplave pojedinci i »Otoci« alternativne kulture. Ipak, kako se sada čini, industrijski sistem ima u toj borbi više izgleda. To znači da ih čovjek ima manje. No sve to je područje jednog uvelike futurističkog rada (koji bi bio vrlo zanimljiv), no ovdje je potrebno samo kao zaključna naznaka.

VAŽNA OBAVIJEST

Obavještavamo sve pretplatnike i čitaoce da će jugoslavensko izdanje časopisa »Praxis« od početka 1975. godine izlaziti *tromjesečno* što znači da ćemo u tom izdanju izdavati godišnje *4 broja po 120—180 strana* (umjesto 6 brojeva po 160 strana koliko smo dosad izdavali, odnosno u posljednje vrijeme pokušavali izdavati).

Ujedno smo prisiljeni povisiti prodajnu i pretplatnu cijenu časopisa tako da će *godišnja pretplata* iznosi *120 dinara*, a *cijena pojedinog broja 35 dinara.*

Žao nam je što u jedanaestoj godini izlaženja moramo u isto vrijeme najaviti smanjenje opsega i povišenje cijene, no kako je u 1974. godini časopisu uskraćena svaka pomoć iz društvenih fondova i kako nemamo garancije da ćemo je u narednim godinama dobijati (premda smatramo da na to imamo puno pravo te ćemo se za ostvarenje tog prava i boriti), ove su se mjere pokazale neophodne radi održanja časopisa. (Takve mjere predložili su nam i sami naši pretplatnici u anketi o kojoj ćemo još pisati u jednom od idućih brojeva.)

Pretplata se uplaćuje na žiro račun: *Hrvatsko filozofsko društvo 30101-678-614 (za »Praxis«).*

Pretplatnicima garantiramo da će primiti po četiri broja u opsegu od 120—140 strana, a ukoliko dobijemo pomoć iz društvenih fondova ili povećanjem broja pretplatnika povećamo vlastite prihode, opseg broja bit će povećan po mogućnosti na 160 —180 strana.

MOLIMO VAS DA ŠTO PRIJE UPLATITE VAŠU PRETPLATU ZA 1975. GODINU!

PROBLEM NIŠTAVILA U BUDDHISTIČKOJ FILOZOFIJI

Čedomil Veljačić

Cejlon

I. BUDDHO

1. Tada redovnik Anando oslovi Blaženoga ovako:
— Svijet nije ništa, svijet nije ništa, tako se kaže, gospodine. Ali u kojem smislu se kaže, gospodine, da svijet nije ništa?
— Zato, Ânando, jer svijet nije ništa ni po sebi *(atténa)* ni za sebe *(attaniyéna)*, kaže se da svijet nije ništa. A šta to, Ânando, nije ništa ni po sebi ni za sebe? Oko, Ânando, nije ništa ni po sebi ni za sebe. Prizori nisu ništa ni po sebi ni za sebe. Vidna svijest nije ništa ni po sebi ni za sebe. Vidni doživljaj nije ništa ni po sebi ni za sebe. (Isto važi i za ostale vrste osjetnih doživljaja.) A ni osjećaj koji nastaje na osnovu razumijevanja doživljaja, bilo da je ugodan ili neugodan ili ni-ugodan-ni-neugodan, nije ništa ni po sebi ni za sebe. — Eto zato, Ânando, jer svijet nije ništa ni po sebi ni za sebe, kaže se da svijet nije ništa.
(Samyutta-nikâyo XXXV, 85)

U ovom tekstu instrumental zamjenice 'sebe' *(attâ*, sansk. *âtmâ)* prevodim 'po sebi', smatrajući filosofski smisao tog izraza analognim Kantovu *'an sich'*. *Attaniyena* je instrumental prisvojne zamjenice za iste osnove. Smisao tog izraza, 'za sebe', smatram analognim Hegelovu *'für sich'* i Sartreovu *'pour soi'*. Riječ *attâ* (sansk. *âtmâ)* poprimila je u indijskoj filosofiji upanišadskog ili ranog vedântinskog razdoblja — još prije Buddhe — značenje analogno (iako ne identično) evropskom pojmu duše, preuzetom iz biblijskih religija. Tome pojmu u indijskim religijama u Buddhino doba odgovaraju izrazi s različitim konotacijama: *âtmâ* ('sebe', ili samosvojstvo u vedânti), *đîvam* ('život' u đainizmu), *pudgalah* (pâli *puggalo*, 'ličnost', izraz udomaćen u tom značenju osobito u ranoj buddhističkoj karakterologiji *(pug-*

gala-pannatti). Pobijajući teorije o »postojanoj, vječnoj i nepromjenjivoj« supstanciji duše[1], Buddho se u raznim govorima kritički osvrće na sve te nazive i vidove vjere u besmrtnost duše. Uz đainsku teoriju o besmrtnosti individualne duševne monade *(đivam)*, Buddho se najčešće osvrće kritički na vedântinsku teoriju o duši kao samosvojstvu *(âtmâ)*, pa svoju negaciju tog ontičkog principa naziva *an-attâ-vâdo* (sansk.) *nair-âtmya-vâdah)*. Materijalizam Buddho odbija kao teoriju koja se osniva na principu »*tam đîvam tam sarîram*«, ili duša je identična s tijelom«.

Iz našeg polaznog teksta proizlazi da se Buddhina negacija duše osniva na njegovu učenju o 'ništavilu' *(sunnatâ*, sansk. *sûnyatâ)* i ništetnosti svijeta. U sistematskom izvodu tog učenja u kasnijoj buddhističkoj filozofiji (počevši od *Nâgârđune*, 2. v. n. e.) teza o negaciji duše se opravdano dodaje kao *corollarium* obuhvatnije teze o ništavilu bitka uopće.

U tom je smislu Buddhina negacija 'duše' *(anattâ)* sažeta u formuli 'triju bitnih obilježja' *(ti-lakkhanam)* čovjekova bića-u-svijetu. Lapidarni izraz tog stava nalazimo u stihovima *Dhammapade* 277-279:

2. Sve su tvorevine nepostojane
(Sabbe sankhârâ aniććâ ti —)
Sve su tvorevine mukòtrpne
(Sabbe sankhârâ dukkhâ ti —)
Sva su bića lišena vlastitog svojstva
(Sabbe dhammâ anattâ ti —)

— Mudrac kada to uvidi, odvraća se od patnje. To je put pročišćenja.

Zamjena izraza *Sankhârâ* ('tvorevine') *sa dhammâ* ('bića') u zaključnoj izreci ukazuje na to da je posljednji stav generalizacija logički izvedena iz prethodnih dvaju: Zato jer su sve 'tvorevine' (ili 'sastojci' bića) nepostojane i *(zbog toga)* mukòtrpne, bolne pojave — zato su sva bića tek pojave lišene zasebnosti *(atmâ)* ili »srži« *(sâro)*, kako Buddho često puta naziva ontičku ništetnost pojave ljudskog bića *(puggalo)*.[2]

Silogistički smisao ove formule postaje sve očevidniji u kasnijim sanskrtskim formulacijama *mahâyânam* filosofije, gdje se tročlani izvod zamjenjuje i dopunja četveročlanim, pa i peteročlanim, da bi se istakao upravo izraz *sûnyam* ('ništetan') kao viša premisa pod koju se supsumira nepostojanje 'duše' *(an-âtmâ)*:

2 a. Nepostojanje su sve tvorevine
(Anityâh sarva-samskârâh)

---

1) Usp. **Bhagavad-gîtâ**, II, 21—24.

2) Izbor tekstova o toj temi sadržan je u mojem članku »Nekoliko spornih tema u Buddhinu stavu prema religiji« (v. osobito tekst »Pjena« — S. XXII, 95) u **Republici**, god. XXVII, br. 12 (1971).

Mukòtrpne su sve tvorevine
(duhkhah sarva-samskarâh)
Ništetna su sva bića
(sûnyâh sarva-dharmâh)

Lišena vlastitog svojstva su sva bića *(nâtmânah sarva-dharmâh)* — a kao peti stav se u *mahâyâni* redovno dodaje:

Spokoj je utrnuće *(sântam nirvânam).*[3]

Tako se Buddhin *akozmizam,* ili akozmički humanizam, suprotstavlja najprije kozmičkom stavu svih ostalih učenja o biti i smislu svijeta i života.

Obilježje 'akozmizam' za 'racionalni sistem' Buddhina umovanja ne bi trebalo shvatiti kao još jednu tipičnu izm-ističku naljepnicu za njegovu škrinju kulturne baštine Istoka. Kad bi trebalo pojam akozmizma odrediti u odnosu prema modernim filosofijama egzistencije, ja ne bih znao da ga izrazim bitno drukčije ni sažetije nego što je definiran u slijedeće dvije Buddhine izreke iz najstarijih pâli tekstova, od kojih je prva kozmološka, a druga eksplicitno antropološka:

3. Prva Buddhina izreka poslije duhovnog 'probuđenja' *(buddhattam)* glasi:

Kroz bezbroj sam životâ, nošen tokom zbivanja,
uzalud tražio graditelja tog zdanja.
Mučna je trajnost preporađanja.
Graditelju, sada si uočen! Više me nećeš kućiti!
Slomljeni su svi potpornji, istrgnuta greda svoda.
Duh se je iščahurio iz sumnje. Konačno je uništena žeđ života.

(Dhammapadam, 153—154)

4. Na pitanje *Róhitasse (Anguttara-nikâyo, IV,45):*

— Je li moguće, gospodine, putujući svijetom doznati, uvidjeti i doseći kraj, gdje više nema ni rađanja, ni starenja, ni umiranja, ni nastanka, ni prestanka? —

Buddho odgovara:

— Ja, prijatelju, tvrdim da to nije moguće . . . , ali ne tvrdim da je moguće dokrajčiti patnju, a da se ne dosegne kraj svijeta, nego ukazujem na to da je upravo u ovom tijelu čiji je uzrast ograničen, a spoznaja oskudna, sadržan svijet, pojava svijeta, dokončanje svijeta i put koji vodi dokončanju svijeta.

---

3) Za razne formulacije ovih osnovnih obilježja egzistencije u sanskrtskim **mâhyânam** tekstovima usp. osobito **E. Lamotte, Le Traité de la grande vertu de sagesse de Nâgârjuna (Mahâprajnâparamitâsâstra),** Tome III, pp. 1368—1370 (n. 1), Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, 1970.

Putujući se neće nikad stići svijetu dò kraja;
a dok se ne stigne do kraja svijeta, nema rješenja patnje.
Zato mudar znalac svijeta oskudnošću života dokončava svijet;
Mirujući spoznaje kraj svijeta i smiruje želju i za ovim svijetom i za onkraj-svijeta.

Nije isključeno da je ovaj čuveni tekst bio poznat Schopenhaueru kad je ishodište Kantove filosofije izrazio riječima:

Mi zato sve dogmatičare uspoređujemo s ljudima koji zamišljaju da je dovoljno da ustrajno idu ravno naprijed, pa će doći do kraja svijeta. No Kant je oplovio kuglu zemaljsku i pokazao da horizontalnim kretanjem ne možemo naći izlaz, iako to možda nije nemoguće postići u vertikalnom smjeru. Zato se može reći da nas Kantovo učenje dovodi do uvida da početak i kraj svijeta ne treba tražiti izvan nas, nego u nama.[4]

Buddhina akozmička religija, koja se ne osniva ni na vjeri u apsolutni bitak (»božanstva«) ni u apsolutno biće (»duše«)[5], određuje svoj izvorni smisao izrazom »put pročišćenja« *(visuddhi-maggo)* od metafizičke zablude (pâli *aviđđâ*, sansk. *avidyâ*), koja nije tek metalogička. Cilj ili »plod« toga puta je »utrnuće bez ostatka« *(niravasésa nibbânam)*. Metafora plivanja protiv »struje egzistencije« *(bhavanga-sóto)* iscrpljuje se u dosegu »druge obale«. Sve su te metafore pred-buddhističkog, prvenstveno đainskog porijekla. Najistaknutije obilježje đainskog »probuđenog« i »utihnulog« mudraca, ili »pobjednika« *(buddhah, muni, vîrah)* je *tîrthakarah* ili »vodič preko rijeke«.

Budući da su svi ti simbolički izrazi preuzeti iz obuhvatnije baštine predodžbenog svijeta indijske kulture, specifična su određenja njihova značenja od odlučne važnosti za diferencijaciju izvornog smisla i autentičnosti Buddhina učenja. Značaj »druge obale«, koja je po Buddhinoj definiciji »s onu stranu dobra i zla«, obilježen je upravo ontološkom ništetnošću toga predodžbenog simbola u slijedećem tekstu:

5. — Ja sâm, Sakko,[6] da ogromnu bujicu
pređem bez oslonca nisam sposoban.
Uputi me na neko uporište,
ti čiji je pogled sveobuhvatan,
da o njega oprt pređem bujicu.

— Pažljivo motreći ništavilo — odvrati plemeniti —
u pouzdanju da tu nije ništa

---

4) Kritika Kantove filosofije u **Svijetu kao volja i predodžba** (citat prema mojoj knjizi **Schopenhauer and Buddhism**, Kandy 1970, § 5. 10, str. 87).

5) O problemu definicije religije s tog stanovišta vidi moj članak »Why is Buddhism a Religion?« u **Indian Philosophical Annual**, Vol. VI, 1970 (University of Madras, 1971).

6) Buddhino plemensko ime.

i da ničeg nema, pređi bujicu.
Odrekav se strasti, odvraćen od riječi,
ugasivši žeđu, pogledom natkrili
taj veliki igrokaz.
— A ko od svih strasti odvrati čežnju —
Upasîvo upita plemenitog —
i pouzdavši se u ništavilo odbaci sve ostalo,
oslobođen krajnjim razrješenjem uvida,
može li u tom ostati postojan
i riješiti se svih posljedica?
— Da, ko od svih strasti odvrati čežnju,
plemeniti odvrati Upasîvi,
i pouzdavši se u ništavilo odbaci sve ostalo,
oslobođen krajnjim razrješenjem uvida,
taj može u tom ostati postojan
i riješiti se svih posljedica.
— A ako u tom ostane postojan
tako kroz mnogo godina, reci mi,
hoće li mu u tom istom dosegu
rashlađena svijest postići razrješenje?
— Kao kad plamen nasrtajem vjetra
biva razagnat i izmiče cilju,
ne zahvaća žižu na uljanici,
isto tako i utihnuli mudrac
razriješen namjernosti tijela
umiče cilju, ne zahvaća žižu.
— A ko postigne svrhu, zar više ne postoji,
zar doista preboljeva za svagda?
To mi još, šutljivi, dobro razjasni,
kako si uvidio tu istinu.
— Za onoga ko postigne tu svrhu
nema više mjerila — odgovori plemeniti —
niti išta što bi ga izrazilo.
odakle je sve iskorijenjeno,
iskorijenjen je i svaki izražaj.

(Sutta-nipâto, 1069—1076)

Ako se simbol »druge obale« tim dosegom poništava, zašto ga je Buddho preuzeo da obilježi svoj put pročišćenja — plivanje protiv struje? Je li mu namjera bila isključivo polemička, kako bi to htjeli kritičari koji mu prigovaraju agnosticizam? U *Brahma-đâla-suttam* (1. govor u zbirci dugih govora), u drugom odsječku poglavlja u kojem opisuje četiri antinomije dijalektičkog uma o kojima raspravlja i Kant (konačnost i beskonačnost svijeta u vremenu i prostoru, kauzalitet i problem apsolutnog bića),[7] Buddho u *intermezzu* koji razdvaja prve dvije

7) Nešto opširniji prikaz te analogije pokušao sam da dadem u članku »Dependence of Punar-bhava on Kamma in Buddhist Philosophy« u **Indian Philosophical Annual**, Vol. I, 1965.

antinomije od drugih dviju izričito odbija agnostičko stanovište, obilježavajući ga ovim riječima: »Neki isposnici i brâhmani izmiču kao jegulje, služeći se smicalicama kako god da im se postavi pitanje . . . , zato *jer nemaju neposrednog uvida* ni u ono što je ispravno ni u ono što je neispravno.«

U našem 5. tekstu (kao i u prethodnom 4.) Buddhina je očevidna namjera da uputi sagovornika da krajnji smisao učenja o ništavilu neće nikad razotkriti dijalektičkim sredstvima ontološkog mišljenja, nego jedino slijedeći neposredni doživljajni put kontemplativnog zadubljenja *(dhânam)*. Konstitutivni smisao ili dimenziju doživljaja ništavila u toj strukturnoj cjelini obrazložen je u slijedećem tekstu.

6. *Sažeti govor o ništavilu* (*Cûla-sunnata-sutt*m iz zbirke *Maddhima-nikâyo*, govor 121.)

Uvodne napomene

(a) Za potpunije razumijevanje slijedećeg teksta bilo bi poželjno da je čitalac upoznat barem sa shematskim pregledom strukture *rûpa-* i *arûpa-dhânam* (sadržanom u mojem članku »Dhânam, apstraktna umjetnost buddhističke kontemplacije«, u časopisu »Praxis«, br. 1/2 1967).

(b) Od neposrednije je važnosti prethodno upozorenje da se u slijedećem tekstu, u tački (5) ukrštavaju i popunjaju *dva specifična termina za 'ništavilo'*: širi pojam *sunnam* (sansk. *sûnyam*, koji je i obilježje za matematski znak ništice, pa se može specifičnije prevesti sa 'nulitet') i *âkinćannam* (u našem tekstu *akinćann'âyatanam*, »područje ni-čega«), neomatsko područje neposrednog spoznajnog doživljaja u dosegu određenog stepena kontemplativnog zadubljenja (3. stepen *arûpa-dhânam*). U slijedećem poglavlju ćemo vidjeti kako se pojam *sunnam* može spekulativno iskoristiti u svrhu ontoloških i kozmoloških teorija. *Âkinćannam* obilježava isključivo doživljajno stanje ili »područje« svijesti koja konvergira nuli. Po toj konvergenciji svijest je još uvijek svjesna sama sebe, pa upravo zbog toga reduktivni proces kontemplacije *(epohé*, buddhistički *čitta-vivéko)* nije još dovršen, kako se vidi iz razjašnjenja doživljajnih stanja u slijedećim tačkama (6—8).

— Ovako sam čuo. Jednom je zgodom Blaženi boravio u gradu Sâvatthi, u istočnom gaju, u zgradi Migârine majke. Tada redovnik Ânando, kad je pred večer izišao iz osamljenog boravišta, otiđe da posjeti Blaženoga. Kad ga je pozdravio i sjeo sa strane, redovnik Ânando oslovi Blaženoga ovako:

— Jednom zgodom, gospodine, kad je Blaženi boravio kod plemena Sakya, u njihovu gradu Nagàrakam, čuo sam neposredno od Blaženoga i zapamtio ove riječi: »Ânando, ja sada pretežno boravim u stanju ništavila *(sunnatâ)*.« Jesam li to, gospodine, dobro čuo, dobro shvatio, dobro upamtio i dobro se sjetio?

— Sigurno, Ânando, da si to dobro čuo, dobro shvatio, dobro upamtio i dobro se sjetio. — Kao što u ovoj zgradi Migârine majke nije preostalo ništa od slonova i goveda, konja i kobila, ništa od zlata i srebra, ništa od družina muškaraca i žena, a sve što je tu osniva se na jedinstvu ove pros-

(1) jačke zajednice — — tako je i u duhu isposnika koji ne obraća pažnju ni predodžbi sela ni predodžbi ljudi, nego na osnovu predodžbe o šumi održava jedinstvo pažnje. On tom predodžbom *(sannâ)* šume prožimlje, bistri, stišava i oslobađa duh. Tada spoznaje: »Brige koje nastaju na osnovu predodžbe sela više ne postoje, a ni brige koje nastaju na osnovu predodžbe ljudi. Jedina briga koja postoji ograničena je na jedinstvo (pažnje) na osnovu bredodžbe o šumi. Ovako usmjereno predočavanje ne uključuje ništa *(sunnam)* od predodžbe sela, a ni od predodžbe ljudi. Neponišteno *(asunnatam)* je samo jedinstvo (pažnje) na osnovu predodžbe o šumi«. Tako za ono što nije tu uviđa: »To nije ništa.« Preostaje ono što je tu. Takav je, Ânando, njegov adekvatni, nesmetani, pročišćeni pristup uništavilu *(sunnatâ)*.

(2) A za tim, Ânando, isposnik više ne obraća pažnju ni predodžbi ljudi ni predodžbi šume, nego na osnovu predodžbe o zemlji održava jedinstvo pažnje. Tom predodžbom zemlje prožimlje, bistri, stišava i oslobađa duh. — Kao kad se volovska koža napne na stotinu klinova, tako da na njoj ne ostane nijedan nabor, isto tako, Ânando, isposnik ne obraća pažnju ni uzvisinama ni udubinama zemljišta, ni nanosima rijeke, drvlju ni kamenju, ni brdima ni dolinama, nego na osnovu predodžbe o zemlji održava jedinstvo pažnje. — Tada spoznaje: »Brige koje nastaju na osnovu predodžbe ljudi više ne postoje, a ni brige koje nastaju na osnovu predodžbe šume. Jedina briga koja postoji ograničena je na jedinstvo (pažnje) na osnovu predodžbe o zemlji...« (Nastavak odlomka je analogan prethodnome. To važi i za formulaciju slijedećih stepeni redukcije neomatskog područja. Odlomci 3—6 odnose se na četiri stepena *arûpa-âhânam*.[8])

(3) A za tim, Ânando, isposnik više ne obraća pažnju ni predodžbi šume ni predodžbi zemlje, nego na osnovu predodžbe *područja neograničenog prostora* održava jedinstvo pažnje. Tom predodžbom područja neograničenog prostora prožimlje, bistri, stišava i oslobađa duh. Tada spoznaje: »Brige koje nastaju na osnovu predodžbe šume više ne postoje, a ni brige koje nastaju na osnovu predodžbe zemlje. Jedina briga koja još preostaje ograničena je na jedinstvo (pažnje) na osnovu predodžbe područja neograničenog prostora«...

---

8) O tim reduktivnim strukturama vidi moj članak »Đhanam, apstraktna umjetnost buddhističke kontemplacije« u časopisu Praxis, br. 1/2, 1967.

(4) A za tim, Ānando, isposnik više ne obraća pažnju ni predodžbi zemlje ni predodžbi područja neograničenog prostora, nego na osnovu *područja neograničene svijesti*[9] održava jedinstvo pažnje. Tom predodžbom područja neograničene svijesti prožimlje, bistri, stišava i oslobađa duh...

(5) A za tim, Ānando, isposnik više ne obraća pažnju ni predodžbi područja neograničenog prostora ni predodžbi područja neograničene svijesti, nego na osnovu predodžbe područja *ni-čega (akiṁcannam)* održava jedinstvo pažnje. Tom predodžbom područja ni-čega prožimlje, bistri, stišava i oslobađa duh. Tada spoznaje: »Brige koje nastaju na osnovu predodžbe područja neograničenog prostora više ne postoje, a ni brige koje nastaju na osnovu predodžbe područja neograničene svijesti. Jedina briga koja još postoji ograničena je na jedinstvo (pažnje) na osnovu predodžbe područja ni-čega. Ovako usmjereno predočavanje ne uključuje ništa *(sunnam)* od predodžbe područja neograničenog prostora, a ni od predodžbe područja neograničene svijesti. Neponišteno *(asunnatam)* je samo jedinstvo (pažnje) na osnovu predodžbe područja ni-čega *(akiṁcannam)*...«

(6) A za tim, Ānando, isposnik više ne obraća pažnju ni predodžbi područja neograničene svijesti ni predodžbi područja ni-čega, nego na osnovu predodžbe *ni-predočavanja-ni-nepredočavanja* održava jedinstvo pažnje. Tom predodžbom područja ni-predočavanja-ni-nepredočavanja prožimlje, bistri, stišava i oslobađa duh...

(7) A za tim, Ānando, isposnik više ne obraća pažnju ni predodžbi područja ni-čega ni predodžbi područja ni-predočavanja-ni-nepredočavanja, nego na osnovu sabranosti *(samâdhi)* duha (éeto) bez obilježja održava jedinstvo pažnje. Tom sabranošću bez obilježja prožimlje, bistri, stišava i oslobađa duh *(éittam)*[10] Tada spoznaje: »Brige koje nastaju na osnovu predodžbe područja ni-čega više ne postoje, a ni brige koje nastaju na osnovi predodžbe područja ni-predočavanja-ni-nepredočavanja. Jedina briga koja još preostaje ograničena je na ovo *tijelo* čiji život zavisi od šest područja

---

9) Jedino na ovom mjestu u cijelom govoru izostavljena je riječ »predodžba« ispod »područja« o kojemu je riječ. Iako se u slijedećoj rečenici, i dalje, govori o **predodžbi** istog područja »svijesti« (vinnânam), izostavljanje apozicije u prvoj referenciji nije možda slučajno ili pogrešno, budući da je u ovom slučaju najprije svijest sama područje svog neposrednog doživljaja (u smislu Husserlova termina 'reell'), a isto se naknadno, u refleksiji, može govoriti o predodžbi područja svijesti kao 'intencionalnom korelatu' neposrednog doživljaja te čiste svijesti. U buddhističkoj interpretaciji ovdje je primijenjen princip netranscendiranja i ne-ekstatičnosti svih kontemplacionih doživljaja u metodi 'postojanje pažnje' (**satl-patthânam**): motrenje »svijesti **u** svijesti, pojava **u** pojavama ...«

10) Izraz **éittam** označava izrazito intelektualnu svijest (mišljenje), dok bi se **ééto**, u prethodnoj rečenici, mogao možda specifičnije prevesti sa 'čud'.

osjetnosti.[11] Ovako usmjereno predočavanje ne uključuje ništa *(sunnam)* od predodžbe područja ni-čega *(akiṅcannam)*, a ni od predodžbe područja ni-predočavanja-ni-nepredočavanja. Neponišteno *(asunnatam)* je samo ovo tijelo čiji život zavisi od šest područja osjetnosti.« ...

(8) I dok tako više ne obraća pažnju ni predodžbi područja ni-čega, a ni predodžbi područja ni-predočavanje-ni-nepredočavanja, nego na osnovu sabranosti duha be zobilježja održava jedinstvo pažnje i tom sabranošću bez obilježja prožimlje, bistri, stišava i oslobađa duh, isposnik spoznaje: »Ova je sabranost duha bez obilježja čvrsto utemeljena i proniknuta. Pa ipak je i sve ono što je čvrsto utemeljeno i proniknuto tek nepostojana i prolazna pojava.« — Ko je i to spoznao i uvidio, tome se duh oslobađa taloga strasti, taloga bivstvovanja, taloga neznanja. U oslobođenome se spoznaja oslobođenja očituje ovako: »Iscrpljeno je rađanje, življen je asketski život, učinjeno je šta je trebalo učiniti, tako da više ništa ne preostaje. Brige koje potječu iz taloga strasti više ne postoje, a ni brigpe koje potječu iz taloga bivstvovanja i iz taloga neznanja. Briga koja još preostaje ograničena je na ovo tijelo čiji život zavisi od šest područja osjetnosti.« — I spoznaje da mu tako usmjereno predočavanje ne uključuje ništa od taloga strasti ni od taloga bivstvovanja ni od taloga neznanja. Neponišteno je samo ovo tijelo čiji život zavisi od šest područja osjetnosti. Tako za ono što nije tu uviđa: »To nije ništa.« Preostaje ono što je tu. — I spoz-

---

11) Aristotel u knjizi **De sensu** raspravlja o problemu »koordinacije pet osjetila i četiri elementa« fizičke tvari (437a i d.). Ta je tema tipična za staru indo-iransku mitološku teoriju iskustva, na osnovu kulta »elemenata« kao »bogova« (**devâ**), a osjetila kao njihovih »moći«(**indriyam**). Taj je kult materije u Iranu dokinuo Zarathušštra, zamijenivši ga kultom vrlina u odgovarajućem broju i hijerarhiji. Dok je ista teorija doprla do Kine, već se je toliko degenerirala da je problem o kojem raspravlja Aristotel riješen tako da je u listu tvarnih elemenata uključeno i »drvo«. U indijskim sistemima **sâṁkhyâ** i **vaišéšikam** raspravlja se isti problem na istom nivou teorijske apstrakcije kao kod Aristotela. Buddho je »naučnu« (**lokâyatam**) osnovu te analitičke teorije iskustva preuzeo vjerojatno od đaina. — Aristotel u **De anima** (424 b) smatra da »uz ovih 5 nabrojanih osjetila ne postoji još i šesto« (razum). I spomenuti indijski sistemi zastupaju uglavnom isto stanovište na srodnim pretpostavkama o funkcijama »duše« kao i Aristotel. Buddho, međutim, odbijajući pretpostavku duše u svim njenim oblicima, odbija i Aristotelovsko rješenje i zastupa suprotnu alternativu o razumu (**mano**, lat. **mens**) kao »šestom osjetilu«. O toj mogućnosti raspravlja, ali je odbija, i Aristotel. Ipak se Aristotelova teorija o duši kao **entelehiji** najviše približava Buddhinoj koncepciji funkcionalne „psihologije bez duše«, samo što zbog nedostatka adekvatne pretpostavke ne može doseći tako jednoznačno određenost kao Buddhina. (Usp. **De anima**, 413a—246b). Taj sam problem komparativno obradio u neobjavljenoj disertaciji o indijskoj i helenskoj filosofiji. — Mitološki karakter ove analitičke teorije iskustva u modernoj filosofiji, osobito kod Humea i Kanta, razotkrivaju tek M. Weber i M. Scheler, svodeći ga na puritansku kršćansku sumnju u vjerodostojnost osjetnog iskustva.

naje: »Budući da je ovo, onda je i ono.«[12] — Takav je, Ânando, njegov adekvatni, nesmetani, pročišćeni pristup ništavilu.

Svi aspekti i brâhmani, Ânando, koji su u dalekoj prošlosti dosegli potpuno čisto konačno ništavilo *(sunnatâ)* i održali se u njemu. I u budućnosti — kao i u sadašnjosti — isto će tako svi asketi i brâhmani koji dosegnu potpuno čisto konačno ništavilo i održe se u njemu doseći upravo to potpuno čisto i konačno ništavilo i održati se u njemu. Zato i vi, Ânando, treba da nastojite da dosegnete to potpuno čisto i konačno ništavilo i da se održite u njemu.

Tako je rekao Blaženi. A redovnik je Ânando radosno prihvatio njegov govor.

Još jedan tekst, koji upozorava na razliku kategorijalnih područja »ni-čega« i »ništavila« kao predmeta kontemplativnog iskustva je

7. *Godatta-suttam (Samyutta-nikâyo, XLI, 7)*

Jednom je zgodom redovnik Gódatto boravio u mjestu Mićchikâsandi. Tu ga posjeti domaćin Čitto . . . , pa kad je sjeo pored njega, redovnik Godatto ga oslovi ovako:

— Jesu li, domaćine, oslobođenje duha u bezgraničnosti, oslobođenje duha u ni-čemu, oslobođenje duha u ništavilu i oslobođenje duha bez obilježja pojave različite po smislu i značenju, ili su im smisao i značenje jednaki?

— Ujednom su pogledu, gospodine, te pojave različite po smislu i značenju, a u drugom su pogledu jednake. Evo, gospodine, u kojem su pogledu te pojave različite po smislu i značenju:

Isposnik duhom dobronamjernosti prožimlje jednu stranu svijeta, a za tim drugu, pa treću i četvrtu, uzduž i poprijeko, svuda i u svakom smislu prožimlje čitav svijet duhom obuzetim dobronamjernošću, prostranim, uzvišenim, neograničenim, bez mržnje i zlonamjernosti. Isto tako prožimlje čitav svijet . . . duhom obuzetim milosrđem. . . , suradnošću. .. i ravnodušnošću. . . To se, gospodine, naziva bezgraničnim oslobođenjem duha.

A kakvo je, gospodine, oslobođenje duha u ni-čemu? — Kad isposnik potpuno nadiđe područje neograničene svijesti, onda dosiže do spoznaje da nema ničega i boravi u području ni-čega. To se, gospodine, naziva oslobođenje duha u ni-čemu.[13]

A kakvo je, gospodine, oslobođenje duha u ništavilu? — Kad isposnik otiđe u šumu, kad sjedi u podnožju stabla ili u praznoj prostoriji i kad zorno shvati, »Ovo nije ništa ni po sebi ni za sebe« — to se, gospodine, naziva oslobođenjem duha u ništavilu.

---

12) Buddhina prvobitna formulacija zakona uzročnosti, razrađena u slijedećem poglavlju uz tekst 11.

13) Na ovoj tački se rekapitulacija tematskih struktura kontemplacije **(bhâvanâ)** ukrštava sa trećim stepenom **arûpa-dhânam** iz prethodnog teksta.

A kakvo je, gospodine, oslobođenje duha bez obilježja? — Kad isposnik odvrati pažnju od svih obilježja, te dosegne i zadrži sabranost *(samâdhi)* duha bez obilježja, to se naziva oslobođenjem duha bez obilježja.

U tom su pogledu te pojave različite po smislu i značenju. A u kojem su pogledu, gospodine, te iste pojave jednake?

Privlačnost, odbojnost i neizvjesnost su uzroci razgraničenja. U isposniku u kome su iscrpljeni izljevi strasti, ti su uzroci odstranjeni, iskorijenjeni kao što od palme s odsječenom krošnjom preostaje tek napušteno deblo. U tom se smislu, gospodine, smatra da je od svih vrsta bezgraničnog oslobođenja duha i oslobođenja duha u ni-čemu, oslobođenja duha u uništavilu, oslobođenja duha bez obilježja, najuzvišenije ono oslobođenje duha koje je nepokolebivo, jer u tom nepokolebivom oslobođenju duha ništa više nije ni privlačno, ni odbojno, ni neizvjesno. Privlačno je, gospodine, *nešto*, odbojno je *nešto*, neizvjesno je *nešto*, a to je upravo odstranjeno i iskorijenjeno ... iz isposnika u kome su iscrpljeni izljevi strasti ... — U tom su pogledu te pojave jednake po smislu i značenju.

II. NAGARĐUNA

Buddhino izvorno učenje o uništavilu bitka i ništetnosti bića, njegov akozmički stav i ontološki nihilizam, koji nije ni spoznajnoteorijski ni religijsko-moralni — (prema osnovnom matematskom značenju termina: pâli *sunnam*, *sanskrt śûnyam*, latinski *nihil)* — postao je, iz shvatljivih razloga, osnov cjelokupnog kasnijeg razvoja buddhističke filosofije, u toku 1. tisućljeća n. e. Takav razvoj iz unutarnjih bitnih pobuda postaje još shvatljiviji kad u povijesnoj perspektivi usporedimo nihilistički idealizam filosofskih škola s alternativnim rješenjima istog problema u buddhističkim popularnim religijama, koje nihilističkim konsekvencijama nastoje da umaknu 'zdravorazumskom' vjerom u kauzalnu strukturu zbivanja u svijetu na isključivo biološko-evolutivnim pretpostavkama vjere u principe cikličkog razvoja svemira koji *jest* (a ne samo da 'liči na') »dozrijevanje ploda« *(karma-vipâko)*.

Ta alternativa idealističkom nihilizmu kasnijih filosofskih škola polazi od izvorno Buddhine »analitičke razrade« *(vibhađa-vâdo)* lanca uzročno »uslovljenog nastanka« *(patićća-samuppâdo*, sansk. *pratîtya-samutpâdah)* pojavâ koje izvan uzajamne zavisnosti faktora egzistencije *(sankhâro)* u »*kontinuitetu*« *(santanam)* »toka zbivanja« *(samsâro)* niti postoje niti znače išta odredivo ni »po sebi« ni »za sebe«.

Sve buddhističke škole, pa i religijske, usvajaju taj prvi princip isključivo relativne uslovljenosti egzistencije. Pojam »prvog uzroka« stran je indijskoj filosofiji od iskona. Prva karika lanca uzajamno uslovljenog nastanka svih pojava i simultanog karaktera njihove pojavne cjelovitosti *(patićća-samuppâdo)* je metafi-

zičko »neznanje« *(avidđâ*, sansk. *avidyâ*), karakteristično i za predbuddhističku vedsko-upanišadsku filosofiju koja, za razliku od helenske, *nikad* ne prolazi od ontoloških nego isključivo od epistemoloških pretpostavki znanja i umovanja. Za indijsko je umovanje prastavna (iako često tek implicitna) definicija da filosofsku misao čini *filosofskom* tek njen refleksivni karakter, njen iskonski obrat ka sebi samoj, kritička dvojba o ograničenosti vjerodostojnosti vlastitog dosega:

Od koga usmjerena misao teži k odredištu?
... Što je sluh sluha, duh duha i riječ riječi
... vid oka ... ?
(Kena-upanišad)
U slijepu tamu ulazi tko se klanja neznanju,
u još veću tamu ide, tko uživa u spoznanju.
(Iša-upanišad)

Na tim se osnovama u razvoju buddhističke filosofije javlja problem realnosti višeg i nižeg reda, a i dijalektičkog »poništenja« (a ne ontičkog »uništenja«) relativne neautentičnosti realnog svijeta uopće. Pitanje o »apsolutnom« korelatu sa stanovišta buddhističke teorije relativiteta je neumjesno. Čitava kasnija buddhistička filosofija je napor da se objasni to stanovište.

Dok religijska svijest u tom relativističkom rasponu realnosti traži svrhovito obrazloženje egzistencije i mogućnosti smislenog opstanka čovjekova neautentičnog bića, ne samo unutar nego i izvan raspona pojedinačnog rođenja-i-smrti, s filosofskog stanovišta (čiju prvu eksplicitnu formulaciju nalazimo kod Nâgârđune, u 2. v. n. e.) relativnosti realiteta suprotstavlja se jedino apsolutnost ništvovanja. Zbog toga Nâgârđuna uporno, upravo sa zastrašujućom namjerom, ističe da će njegovu tezu najneispravnije shvatiti onaj ko ništavilo kao alternativu realnosti hipostazira u »negativni apsolut« i temelj *(âlambanam)* metafizičke teze:

8. Pobjednici[14] su ništavilo *(šûnyatâ)* definirali kao napuštanje svih gledišta *(drišti*, grčki *doxa)*.[15] One koji zastupaju *gledište* o ništavilu kao tezu treba smatrati nepopravljivima.
(Madhyamaka-kârikâ, XIII, 8)

Sa ispravnog stanovišta, po shvaćanju Nâgârđune, i sama ideja apsoluta postaje besmislena tamo gdje joj se ništa ne suprotstavlja, gdje je dokinuta antitetičnost. — Ako ne postoje relati, kako da postoji apsolut? — pita se Nâgârđuna (M. k. VII,

14) **Đino**, epitet kojim se najčešće oslovljava reformator **đainizma**, Buddhin savremenik i takmac Mahâvîro, pridaje se često i Buddhi, kao što se, isto tako često, Mahâvîro naziva **buddhom** (»budnim«).

15) U nastavku ću u citatima iz sanskritske buddhističke književnosti originalne termine navoditi samo u sanskritskom obliku.

33). U istom smislu upozorava da poništanje ne treba shvatiti ni kao pobudu: — Kad ništavilo postane svrha ništavila, onda je pogibeljno (M. k. XXIV, 7).

Egzistencijalni strah koji su od početka izazivali Buddhini govori o ovoj temi bilježe i objašnjavaju u više navrata već osnovni pâli tekstovi:

9. ... I tako, isposnici, netko zastupa ovakvo gledište: »Takav je svijet, takvo je moje samosvojstvo *(attâ,* duša*)*, takav ću biti poslije smrti: trajno, postojano, vječno nepromjenjivo biće — takav ću uvijek biti i ostati.« Kad takav čovjek čuje *tathâgatu* (Buddhu) ili njegova učenika koji naučava iskorijenjivanje svih ustaljenih, autoritativnih, jednostranih i pristranih gledišta, u svrhu smirenja svih podstreka, odricanja od svih sklonosti, dokončanja žudnje i strasti, raskida, utrnuća *(nibbânam,* sansk. *nirvânam)* — takav će čovjek tada pomisliti: »Ta to će me skršiti, to će me upropastiti, i više me neće biti.« Zbog toga tuguje, jadikuje, nariče i obezumljen se tuče u prsa. To je, eto, isposnici, *unutarnji užas pred nebićem.*

(Alagadd'ûpama-suttam, Usporedba sa zmijom, 22. govor u zbirci Međđhima-nikâyo)

Nâgârđunin cejlonski učenik Âryadeva, u svom djelu *Catuh-šatakam* (400 strofa), izražava isti potresni utisak koji izaziva djelo njegova učitelja: »Šta da učinimo, kad uopće ništa ne postoji?... I samo ime ovog učenja (t. j. *šûnya-vâduh,* učenje o ništavilu) izaziva užas.« (184 i 289) Na sve te teškoće Nâgârđuna odgovara osnovnim logičkim principom svoga učenja o »bestemeljnosti« *(nirâlambanam)* bića:

10. Onome kome je ništavilo logično, tome je sve logično, a onome kome ništavilo nije logično, ništa nije logično. (M. k. XXIV, 14)

Drugim riječima: Uz pretpostavku bitka kao apsolutnog svojstva, biće je apsurdno.

Filosofski argumentacija tog stava usredotočena je na *pobijanju teze o transcendentnom dosegu zakona kauzaliteta,* svedenog u opisanom smislu *(pratîtya-samutpâdah)* na uzajamnu uslovljenost i povezanost pojava *(dharmâ)* u doživljajnim tokovima svijesti. Nâgârđuna se u tu svrhu služi svojevrsnom dijalektičkom metodom, na čiji ćemo se specifični karakter (u pogledu rješavanja antinomija) posebno osvrnuti naknadno, u vezi s neizbježnim kozmološkim implikacijama do kojih dijalektičko umovanje neminovno dovodi.

Nâgârđunino osnovno djelo, *Madhyamaka-kârikâ,* počinje poglavljem o uzročnosti. Prva strofa glasi:

Nikada i nigdje nijedno biće ne nastaje ni samo iz sebe, ni iz ničeg drugoga, ni i iz sebe i iz drugoga (zajedno), a ni neprouzročeno.

Nâgârđunino polazno stanovište formulirano je ovdje na osnovu Buddhine logičke teorije egzistencijalnog suda, *ćatuh-kotikam* (tetralemma): Ni bitak, ni nebitak, ni i-bitak-i-nebitak, niti ni-bitak-ni-nebitak ne može izraziti egzistencijalni smisao prastavnog uvida.[16] S istog tog stanovišta Nâgârđuna u nastavku izričito i odrješito *odbija* Buddhinu prvobitnu formulaciju načela uzročnosti, na kojoj se osniva kasnija zamjena ontološkog principa uništavila teološkom interpretacijom formule o uzajamnoj uslovljenosti relata u toku pojavnog zbivanja *(pratîtya-samutpadah)*. Teološka interpretacija, razrađena skolastički u Buddhaghosinu autoritativnom djelu »Put pročišćenja« (Visuddhi-maggo), koristi ovu analitičku formulu (citiranu u slijedećem tekstu) kao nadomjestak vjere u supstancijalnu trajnost i quasi-identitet duše, koju Buddhino prastavno načelo uništavila negira.

U tom se rasponu historijski formulira središnji problem međustavnog određenja buddhističke filosofije i njenih dijalektičkih mogućnosti. U tekstu 6. (8), v. bilj. 12), naišli smo na prvu formulaciju načela uzročnosti: »Budući da je ovo, onda je i ono« *(imasmin atthi, idam hoti)*. To načelo nije određeno metafizičkom »prvom uzroku«, nego krajnjem uvidu u uništavilo, uvidu kojim se konačno u cjelini poništava i sâm relativni smisao ulančenosti uzroka i posljedica. Ta *kategorijalna* struktura svijeta pojavne egzistencije i Buddhina formulacija uzročnosti u tom relativističkom smislu, razrađena u primjeni na tok zbivanja koji konstituira čovjekovo biće-u-svijetu, sažeta je ovako u metodološkom odsječku Buddhina govora u *Anguttara-nikâyi, X, 10, 92:*

11. — Šta je usavršena metoda? — Budući da je ovo, onda je i ono. Ako nastaje ovo, nastaje i ono. Ako nema ovoga, nema ni onoga. Ako ovo prestane, prestaje i ono. Evo kako:
    (1) Na neznanju se osnivaju izrazi volje.
    (2) Na izrazima volje se osniva svijest.
    (3) Na svijesti se osniva (razlikovanje) imena-i-lika.
    (4) Na (razlici) imena-i-lika se osniva (razlika) šest područja osjetnosti.
    (5) Na područjima osjetnosti se osniva doticaj.
    (6) Na doticaju se osnivaju osjećaji.
    (7) Na osjećajima se osniva žeđ za životom.
    (8) Na žeđi za životom se osniva prianjanje uz život.
    (9) Na prianjanju se osniva bivanje.
    (10) Na bivanju se osniva rađanje.
    (11) Na rađanju se osniva

---

16) P. Vuk-Pavlović, u »Spoznaji i spoznajnoj teoriji«, poziva se u svojoj formulaciji »prastava znanja« na indijske i kineske uzore. U daljnjoj razradi historijske eksplifikacije prelaza od prastava na međustav znanja u buddhističkoj filosofiji služim se ovdje terminologijom njegove strukturne analize.

(12) starost i smrt, jad i nevolja, patnja, žalost i očaj.
— Prestankom starosti i smrti prestaje rađanje.
— Prestankom rađanja prestaje bivanje.
. . . . . .
I tako prestaje čitavo to gomilište patnje.[17]

Slijedeći tekst je prijevod prvog poglavlja Nâgârđuninih *Mâdhyamaka-kârikâ* (pouke u stihovima o Srednjem putu) u cjelini. Uz naknadne dodatke iz tradicionalnih komentara potrebna su i uvodna razjašnjenja prevodioca o komparativno-filosofskim kriterijima koji su utjecali na izbor terminologije za ovu interpretaciju.

a) Analogije s Kantovom transcendentalnom dijalektikom

Upozorio sam u uvodnom dijelu ovog poglavlja da je ishodište indijske filosofije uopće u refleksivnom obratu kojim se misao usmjerava k analitici transcendentalne strukture spoznajnih kategorija i svojih vlastitih kategorijalnih omeđenja. Razrada te teze u daljem historijskom razvoju indijskog umovanja postaje važna i za kriterij prevodilačke interpretacije. Ta teza postulira uvid u isključivo transcendentalno-logičko važenje spoznajnih kategorija, pa i transcendentalno-estetskih pretpostavki spoznaje (koje i indijska filosofija, osobito buddhistička, kao i Kant, luči od kategorija razumskog poimanja). Te implikacije postaju sve jasnije iz dopunskih komentarskih tekstova.

Stcherbatsky je u interpretaciji tih tekstova upozorio na analogiju sa Zenonom iz Eleje u »dedukciji našeg uobičajenog shvaćanja kretanja *ad absurdum*«.[18] Nije teško vidjeti iz niže prevedenog teksta da Nâgârđunina dijalektika, već po tome što joj tema nije »kretanje« nego «uzročnost« uopće u svojim apriornim analitičkim aspektima, ima neusporedivo dalekosežniji opseg. Začudno izrazita svjedočanstva o tome nalazimo već u osnovnim pâli tekstovima. Upozorio sam ranije na osnovnu analogiju s Kantovom shemom *četiriju* antinomija u središnjem dijelu Buddhina najdužeg govora *Brahma-ââla-suttam (Dîgha-nikâya 1.* (Vidi bilj. 7) Pretpostavljam da će jedna od tih analogija, koja se odnosi na osnovnu kategorijalnu strukturu od koje polazi Nâgârđuna, biti dovoljna da čitaocu već *prima facie* olakša uvid u ishodišni smisao Nâgârđuninog kritičkog stanovišta. U primjedbama uz tezu treće antinomije Kant ističe:

> ...i u slučaju prirodnog kauzaliteta prinuđeni smo da se zadovoljimo apriornim znanjem da je pretpostavka

---

17) Usp. moj članak »Pitanja o moralnoj odgovornosti u razgovorima Gotame Buddhe« i razgovor s golim isposnikom u prilogu tom članku, u Encyclopaedia moderna, br. 20, 1972. Opširnija razrada ove strukture s istog stanovišta sadržana je u disertaciji dr Rade Iveković, »The Problem of Soul in Pâli Buddhism«, Delhi University 1972.

18) Th. Stcherbatsky, **The Conception of Buddhist Nirvâna**, Leningrad, The Academy of Sciences of the USSR, 1927. Str. 140.

takve uzročnosti neophodna, iako smo potpuno nesposobni da shvatimo kako biće jedne stvari omogućava biće druge . . . ,

— a u primjedbama uz antitezu:
Jer, kad pouku o realnosti iskustva ne bi dobili od iskustva samog, a priori nikad ne bi mogli zamisliti mogućnost tog besprekidnog slijeda bića i nebića.

Iz ranije spomenutog prastavnog ishodišta indijske filosofije u najširem smislu, gdje filosofska misao potječe iz refleksivnog kritičkog stava prema subjektu spoznaje i granicama njegovih spoznajnih mogućnosti *(avidyâ)* i sposobnosti *(wramânam)*, a ne iz naivne vjere u 'realnost' predmeta spoznaje, potječe i saglasnost da je praktična djelatnost *(artha-kriyâ)* jedini kriterij realnosti pojavnog svijeta, razlikovanje realnosti od iluzije i pojavnosti od pričina. Na specifičnu obradu toga kriterija u školama buddhističkog idealizma osvrnut ćemo se i u nastavku.

Dalekosežnost ove prve orijentacije analogije nadopunjava slijedeća, ne manje eksplicitna, nego još značajnija analogija na koju nailazimo u kasnijoj kritičkoj razradi Kantovske problematike kategorijalnih struktura spoznaje:

b) Nâgârđuna-Shopenhauer, četverostruki korijen načela dovoljnog razloga

U drugoj strofi *Madhyamaka-kârikâ* Nâgârđuna podvlači apodiktičnost tvrdnje da »postoje četiri vrste uslovljenosti pojava: (fizičkim) uzrokom, (razumskim) osnovom, neposrednim odnosom i odlukom *(hetuh, âlambanam, anantaram, adhipateyam)*. *Petog uslova nema.*«

Schopenhauer svoja »četiri korijena« obilježava ovako:

Načelo dovoljno razloga *bivanja* — zakon *kauzaliteta*, na području objektivnog realnog svijeta.

Načelo dovoljnog razloga *spoznaje* — zakonitost *istine*, na području uma.

Načelo dovoljnog razloga *bitka* — apriornost *uvida*, na transcendentalno-estetskom području prostora i vremena.

Načelo dovoljnog razloga *djelatnosti* — zakon *motivacije*, na području volje.

U potrazi za ranijim pokušajima formulacije ovih četiriju korijena Schopenhauer nalazi prvu analognu četveročlanu shemu kod Aristotela *(Analyt. post. II. 11, p. 94 a 21)*, koji govori o četiri vrste »uzroka« *(causae)*: prvi razrješava šta stvar jeste, drugi šta je nužna pretpostavka da nešto bude, treći šta je prvi pokretač nečega, četvrti ono zbog čega je. U skolastičkoj razradi ta su načela formulirana kao *causae materiales, formales, efficientes et finales.*

Iako se u indijskoj formulaciji, već u Buddhinoj shemi »uzajamne uslovljenosti« *(pratîtya-samutpâdah)*, »uslovu« u ovom širem smislu *(pratyayah)* razlikuje od »uzroka« *(hetuh)*, jasno je da, bar do izvjesne mjere, i u Nâgârđuninu slučaju važi Schopenhauerova uvodna primjedba: »Plato i Aristotel ovo (načelo) još ne uspostavljaju formalno kao glavni princip, ali ga često izriču kao istinu koja je očita sama po sebi.«[19] Zbog toga ni u našem slučaju primjena Schopenhauerove terminologije u doslovnom smislu prevodilački ne bi bila umjesna.

Riječ *pratyayah* (»uslov« u ovom prijevodu) izražava prvenstveno do-slijednost u *slijeđenju* pravila, apriorno važenje njegove primjene u našem slučaju. Schopenhauerov izraz *Grund* (čije je značenje u njemačkom znatno šire od značenja našeg izraza »razlog«), odgovarao bi specifičnije sinskritskom *âlambanam* (doslovno 'podrška' ili 'potporanj'), pa ga zato i prevodim »osnov« u smislu umnog obrazloženja za razliku od objektivne uslovljenosti prirodnih pojava vanjskim uzrocima. Pojam »uslov« treba dakle shvatiti šire i obuhvatnije i od 'uzroka' i od 'razloga' u modernoj evropskoj filosofskoj terminologiji, ne samo zato jer bitno obuhvaća i slijedeća dva kategorijalna oblika uslovljenosti, nego još i više zato što je za značenje tog pojma u indijskoj filosofiji uopće bitno bilježje njegova korelata ne kao »posljedice« nego kao »ploda« *(phalam)*. Savremena evropska filosofija je spontano došla do uvida da kategorijalni smisao 'uslovljenosti' 'ploda' nije ni iz daleka iscrpljen historijski određenim značenjem korelata uzrok-posljedica u prirodnim znanostima, i da kategoriju 'ploda' ne treba brkati s kategorijom 'posljedice', ili prvu smatrati tek metaforičkom analogijom druge. Biološki orijentirana prirodna znanost može kategoriji »dozrijevanja ploda« opravdano i u nemetaforičkom smislu dati prednost pred mehanicističkom shemom uzročnosti.[20] Zato u slijedećem prijevodu sanskrtski izraz *phalam* prevodim uvijek doslovno sa »plod«, izostavljajući izraz »posljedica« u cijeloj četverostrukoj strukturi, dok termin 'uzrok' upotrebljavam samo kao evropski ekvivalent za *hetuh*. u užem smislu ove kategorijalne strukture.

c) 'Bitak' i 'biće'

Posljednja terminološka analogija, čija diferencijalna analiza zaslužuje posebnu pažnju, mora ovdje ostati svedena na formalno razlikovanje izraza 'bitak' i 'biće', u našem tekstu *satam* i *bhâvah*. Budući da budhizam negira bitak u apsolutnom (supstancijalnom ili statičkom) smislu, ovdje je osnovno značenje izraza *bhâvah* 'ono što biva', a *satam* 'ono što jeste'. Zato je bitno

---

19) **Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.** 1. izd., 1813. Str. 9.

20) Tom je problemu posvećen moj članak »Karma — The Ripening Fruit« (by Bhikkhu Nânajîvako) u **Main Currents in Modren Thought**, Vol. 29, No. 1 (New York 1972).

obilježje 'bića', u najširem značenju te riječi, da je isključivo *proces* bivanja (zbivanje), da je sinonimno sa svojom vremenitošću (temporalitet). Sartreovo dijalektičko određenje čovjekova bića kao »onoga što nije, a ne onoga što jeste«, važi u buddhizmu kao aksiomatsko određenje bića uopće.

12. Nâgârđuna, Pouka u stihovima o Srednjem putu, 1. pogl., Provjera uslova (Madhyamaka-kârikâ, 1. Pratyaya parîkṣâ)[21]

I Nigdje i nikada nijedno biće ne nastaje
ni samo iz sebe, ni iz drugoga, ni iz sebe i iz drugoga (zajedno), a ni neprouzročeno.

II Postoje četiri vrste uslovljenosti: uzrokom *(hetuh)*, osnovom *âlambanam)* neposrednim odnosom *(anantaram)* i odlukom *(adhipateyam)*. Petog uslova nema.

III U tim uslovima ne možemo ustanoviti postojanje bića po sebi *(svabhâvo)*, a gdje nema bića po sebi, nema ni bića po drugome.

IV Djelatnost nije ni uslovljena ni neuslovljena.
Uslovi nisu ni uključeni u djelatnost, a ni isključeni iz nje.

V Ako se uslovi pojavljuju samo u uslovljenom nastanku pojava, kako mogu da se pojave ne-uslovi tamo gdje nema njima uslovljenih pojava?

VI Ni nebitak ni bitak *(satah)* nije uslovljen dovoljnim razlogom. Čemu može nebitak da bude uslov? Čime da bude uslovljen bitak?

VII Ako pojave *(dharmâh)* ne nastaju ni iz bitka ni iz nebitka, a ni iz bitka-i-nebitka, kako možemo ustanoviti da je uzrok djelatan?

VIII Pretpostavka je da tako određena pojava nema (transcendentnog) osnova. Ako pojava nastaje bez osnova, otkud da taj osnov stekne naknadno?

IX Nije moguće ustanoviti prestanak pojava koje nisu ni nastale. Šta, dakle, da pretpostavimo kao neposredni povod, a šta tek treba da uslovi minule pojave?

X Bića koja ne bivstvuju po sebi ne mogu biti zbiljska *(satta)*. Prema tome ne može da važi ni tvrdnja: »Ako ovo jeste, onda ono biva«
(satîdam asmin bhavatîti).

XI Plod nije (sadržan) ni u pojedinačnim uslovima, a ni u njihovoj ukupnosti. Kako onda da bude proizvod uslova u kojima nije sadržan?

---

21) Za sanskritski tekst vidi: Bibliotheca Buddhica IV, **Mûlamadhyamaka — kârikâs de Nâgârjuna avec la Prasannapadâ Commentaire de Candrakîrti, publié** par Louis de la Valée Poussin, St. — Petersbourg 1903. Noviju redakciju sanskritskog teksta (latinicom) sadrži djelo Kenneth K. Inada, **Nâgârjuna: A Translation of hist Mûlamadhyamakakârikâ**, Tokyo, The Kokuseido Press, 1970. Knjiga Th. Stcherbatskoga, navedena u bilješci 18, sadrži i engleski prijevod I. i XXV. pogl. Nâgârđunina djela i Candrakîrtijeva komentara.

XII Ako i nebitak proizlazi iz takvih uslova
zašto onda nema ploda i tamo gdje nema takvih uslova?
XIII Plod dozrijeva pod uslovima koji ni sami nisu samostalni.
Kako može dozrijevanje ploda da bude uslovljeno tako nesamostalnim činiocima?
XIV Dosljedno tome dozrijevanje ploda nije ni uslovljeno ni neuslovljeno.
Kako da iz nebića ploda ustanovimo uslovljenost ili neuslovljenost (njegova dozrijevanja)?

13. *Razrada osnovnih teza prema Čandrakirtijevu Razjašnjenju (Prasanna-pâdah, 7. stoljeće)*

Uz analogiju s Kantom

U komentaru prve strofe Čandrakîrti ističe da je Nâgârđuna utvrdio da se moramo zadovoljiti pretpostavkom o uzročnosti usvojenom u praktičnom životu, ne očekujući mogućnost metafizičkog razjašnjenja. Uz svoju parafrazu ovog razjašnjenja Stcherbatsky[22] navodi analogiju s Kantovim rješenjem prve antinomije, da svijet nije ni konačan ni beskonačan, zato jer pojave ne postoje po sebi. U Čandrakîrtijevoj formulaciji buddhističko se stanovište ne razlikuje u krajnjem zaključku od ostalih klasičnih sistema indijskih »pogleda na svijet« *(daršanam)*, da je praktična djelatnost *(artha-kriyâ)* jedini kriterij realnosti pojavnog svijeta i razlikovanja realnosti od iluzije, da pojavnost nije pričin.

Uz Čandrakîrtijevo obrazloženje ishodišne Nâgârđunine teze da »biti uzajamno uslovljen« (korelativan) znači »ne biti po sebi« *(sva-bhâvena)*, Stcherbatrsky citira Kantovo određenje stvari-po-sebi kao »korelata jedinstva mnogostrukosti u osjetnom opažanju«.[23]

Čandrakîrti raspravlja dalje o stanovištu osnivača buddhističke spoznajnoteorijske logike Dignâge (6. st.), koji je obradio teoriju o »dva izvora spoznaje« i o »dvostrukom obliku spoznatljivoga«, »osjetnom opažanju« i od njega »potpuno nezavisne sintetske djelatnosti mišljenja«.[24] Kritikujući Dignâginu teoriju iskustva, Čandrakîrti zaključuje:

Naša se tvrdnja ne može pobijati na osnovu neposrednog iskustva, jer ni pouzdanost tog iskustva nije dokazana.«

S tim u vezi Čandrakîrti citira i Nâgârđunin spis »Pobijanje prigovora«, gdje Nâgârđuna formulira pitanje:

Ako svaka spoznaja predmeta zavisi od vjerodostojnosti izvora spoznaje *(pramânam)*, od čega zavise ti izvori spoznaje?

Diferencijalna analiza osjetnosti i mišljenja dovodi Čandrakîrtija do zaključka da su ta dva izvora spoznaje po svojoj biti

---

22) Op. cit., str. 107.
23) Id., 154.
24) Dignâga, Nyâyabindu, 6. 15. Usp. Stcherbatsky, op. cit., str. 156.

takva da im je svojstvo *(âtma-bhâvah)* i biće *(sattâ)* određeno isključivo dvostrukom strukturom spoznatljivoga. »Dokaz samosvojnosti vlastitog bića« *(svâbhâvikî siddhih)* ni naših spoznaja ni spoznajnih predmeta nije moguć »zbog nepostojanja bića po sebi« *(asati bhâva svarûpe)*.

Ako dakle konstitutivni elementi predmetnosti (u neomatskom smislu) ne mogu da postoje bez intencionalne usmjerenosti ka predmetu, pa zato tvrdimo da stvar po sebi ne postoji; ako ne postoji (intencionalni) »utemeljitelj« *(âlambanakah)* stvarnosti, onda ne može postojati ni sama stvar.[25]

Zato se kauzalna uslovljenost dokaz ontičke ništetnosti.

Uz analogiju sa Schopenhauerom

Institucija na intencionalnoj usmjerenosti spoznajnog akta ukazuje na neotsko značenje »osnovnog« uslova *(âlambanam)* egzistencije pojava. U komentaru uz drugu strofu Nâgârđunina djela Candrakkîrti obrazlaže razliku uslovljenosti »uzrokom« *(hetuh)* i »osnovom« *(âlambanam)* ovako:

> Ako jedno biće proizvodi drugo, tj. ako je njihov uzajamni odnos usporediv s odnosom sjemenke i biljke, taj se odnos naziva uzročnim *(hetuh)*; a ako je nešto u svom nastanku usmjereno ka nečem drugome u smislu u kojem je doživljaj uvijek usmjeren prema predmetu, taj se odnos naziva (razložnim) osnovom *(âlambanam)*.

U istom smislu postoji saglasnost među filosofskim školama ovog razdoblja buddhističke filosofije da »razlog« u ovom smislu treba shvatiti kao obrazloženje jednog »trenutačno lokaliziranog«, ili trenutačno opstojnog atoma zbivanja[26] sveopćom uslovljenošću svijeta-zbivanja ili svijeta-svekreta *(serve-dharmâh = đagat)*.

Pretpostavke transcendentalne estetike

Obrada transcendentalnog značenja pojmova prostora i vremena nije u indijskoj filosofiji sprovedena paralelno u eksplicitnoj koordinaciji. Transcendentalni smisao pojma prostora jasno je istaknut u analitičkoj kategorizaciji ključnih pojmova već u osnovnim pâli tekstovima. Pojam *âkâšah* se u tom smislu i u vedskoj tradiciji bitno razlikuje od empirijskog astronomsko-geografskog pojma *diš*. Dok je vedski pojam *âkâšah* bio metafizički nosilac svojstva stvaralačke pra-supstancije zvuka (u vibracionoj teoriji materije), buddhistički pojam prostora u transcendentalnom *(paramârtham)* izričito je lišen svih tih metafizičkih *(lokuttaram*, doslovno *»transmundanih«)* svojstava, pa se po tom »pročišćenom«[27] karakteru bitno razlikuje i od »praznog

---

25) Candrakîrtijev komentar uz Nâgârđuninu strofu VIII. Usp. Stcherbatsky, op. cit., str. 174.

26) Op. cit., str. 172, uz strofu VII.

27) Pojam transcendentalno »čistih« struktura (šuddhârthah) i »specifičnih obilježja« (svalaksanam) predmetnosti razradila je iscrpnija Dig-

prostora« i identificira s vrhovnom kategorijom transcendentalne strukture pojava uopće — ništavilom *(śûnyatâ)*.

U djelu *Mâdhyamika-śâstram* (IV 2) Nâgârđuna primjenom svoje dijalektičke metode izvodi logičku nemogućnost postojanja praznog prostora prije određenja pojmovne biti, jer »kad bi postojao prije takvog određenja, onda bi to bio prostor bez biti«, predodžbeno i pojmovno nezahvatljiv.[28]

Prema Candrakîrtijevoj interpretaciji »prazan prostor nije ništa *(âkimćanam)*«. Po tom je transcendentalnom smislu prostor na istoj razini s pojmom *nirvâne*, koji isto tako nije *ens* »ni biće„ ni bitak«, nego mu je smisao jednako transcendentalan, a ne transcendentan. Candrakîrti citira *mahâyânam* tekst u kojem Buddho obrazlaže *nirvânu* upravo tom kategorijalnom ravnomjernoću s transcendentalnim pojmom prostora:

»Čvor zamršen praznim prostorom, razmršen praznim prostorom.«[29]

U tom isključivo transcendentalnom važenju obaju pojmova sadržano je dalje tipično razjašnjenje tvrdnje o identitetu *samsâre* (svijeta kao fenomenalnog procesa ili »toka«) i *nirvâne* ili njegova poništenja (»utrnuća«), uz pretpostavku da noumentalni bitak ne postoji. Područje *nirvâne* je isto što i područje prostora = »ni-šta« *(âkimćanam)*. Funkcija obaju pojmova je jednako ograničena na proces čiste spoznaje *(viđnaptimâtrâ)*. Ko to ne može da uvaži, taj ne može shvatiti krajnji smisao Buddhina učenja. Ta osnovna teza Nâgârđunine i čitave kasnije tzv. »mahâyânam« filosofije bit će dalje objašnjena u odsječku o Nâgârđuninoj dijalektici.

Vrijeme

Problemu vremena posvećeno je 19. poglavlje Nâgârđunina osnovnog djela. Slijedeći tekst je prijevod tog poglavlja u cjelini. Prethodno je potrebno napomenuti: 1. Ovo je poglavlje naknadna specifikacija pojma čistog vremena i osniva se tematski na 2. poglavlju, čiji je središnji problem analiza odnosa supstancije i kretanja. (Na tu ćemo se problematiku osvrnuti u naknadnim kritičkim napomenama.) — 2. U pâli buddhizmu, iako u vremen-

---

nâgina škola (6.—7. V.) u teoriji konstitucije predmeta u predrefleksivnoj, »trenutačnoj«, prastavnoj datosti (**ksanika-vâdah**). Tri osnovna termina te konstitutivne strukture, preveo je Stcherbatsky **doslovno** sa tri odgovarajuća termina Kantove filosofije:

śuddhâ kalpanâ = reine Vernunft
śuddhârthah = reines Objekt
śuddham pratyaksam = reine Sinnlichkeit

Buddhist Logic, Vol II, str. 33. — New York, Dover Publications).

28) Usp. Kantovu primjedbu o nemogućnosti iskustva 'praznog prostora': »Ovdje mi nije namjera da pobijam pojam praznog prostora, on može postojati i tamo gdje naše predodžbe ne mogu, zato jer ne mogu doseći tako daleko, pa zato ne može doći ni do iskustvenog opažanja koegzistencije. No takav prostor nije predmet mogućeg iskustva.« (Kritika čistog uma. Treća analogija iskustva u Transcendentalnoj analitici II.).

29) Usp. Stcherbatsky, **The Conception of Buddhist Nirvâna**, str. 211.

ski kasnijoj analizi transcendentalnog karaktera pojma vremena, u Buddhaghosinu djelu *Atthasâlinî* (komentar prve knjige *Abhidhamme* [»fenomenologije«], *Dhammasanganî*) rezimiran je transcendentalni smisao pojma vremena ovako: »Mudrac je vremenom razjasnio mišljenje, a mišljenjem vrijeme.«[30]

14. Nâgârđuna, Pouka u stihovima o Srednjem putu, 19. pogl. Kritika pojma vremena (Kâla parîksâ)

I Kad bi sadašnji događaji i oni koji se još nisu zbili slijedili iz prošlih,
i sadašnjost i budućnost bi bila u prošlom vremenu;
II a kad sadašnji događaji i oni koji se još nisu zbili ne bi bili (sadržani) u prošlosti,
kako bi ih mogli smatrati zavisnim (od prošlosti)?
III Ipak sadašnjost i budućnost ne mogu postojati ni nezavisne od prošlosti.
IV Isti se postupak može primijeniti i za obilježavanje ostalih razlika dvaju vremenskih razdoblja,
a i (prostornih) odnosa — na pr. gornji, donji, srednji; ili jednak i sl.
V Vrijeme bez trajanja se ne da shvatiti, a trajno vrijeme ne postoji.
Kako da spoznajno shvatimo nezahvatljivo vrijeme?
VI Ako je vrijeme uslovljeno bićem, kako da shvatimo vrijeme bez određenja bića?
No budući da biće uopće ne postoji (»nije«), kako da postoji (»bude«) vrijeme?
(Ili: Budući da negiramo biće uopće, kako da afirmiramo vrijeme?)

Napomene

Uz strofu III usporedi Kantov zaključak u 2. analogiji iskustalne estetike:

> Kad bi vrijeme bilo inherentno u stvarima kao objektivno određenje, ... onda ne bi moglo prethoditi stvarima kao uslov, a ne bi ga mogli ni razabrati ni uvidjeti posredstvom sintetskih iskaza a priori.

Uz strofu II Iusporedi Kantov zaključak u 2. analogiji iskustva (Transcendentalna logika, knj. 2, pogl. 2, III, 3, B):

> Realnost koja bi slijedila iza praznog vremena, drugim riječima, početak kojemu ne prethodi nikakvo stanje stvari isto je tako nezamišljiv kao i samo prazno vrijeme. Zato je svako zamjećivanje događaja opažaj koji slijedi iza nekog drugog opažaja.

---

30) Usp. razradu problema vremena na osnovu tog principa u knjizi Nyanaponika Thera, **Abhidhamma Studies**, Kandy, Buddhist Publication Society, 1965. Str. 104—126.

Nâgârđunina dijalektička intencija možda bi se ovdje dala neposrednije interpretirati Hegelovim izvodom nezahvatljivosti bitka u vremenu:

'Sada' koje uočavamo je ono što *je bilo*, a ta njegova istina nije istina bitka, onoga što *jeste*. Neosporno je istina da jeste bilo, ali ono što *jeste* bilo doista nije zbiljsko. Ono *jeste*, a pitanje se je suštinski odnosilo na ono što jeste, na bitak.[31]

Uz strofu IV usporedi Kantov zaključak § 7c Transcendentalne estetike:

Vrijeme je formalni uslov a priori svake vrste pojava.

Za interpretaciju vremenskih i prostornih odnosa navedenih u ovoj strofi specifičnije bi mogla da posluži analogija sa Schopenhauerovim trećim korijenom načela dovoljnog razloga, kojemu u Nâgârđuninu osnovnom načelu odgovara treća vrsta uslovljenosti pojava neposrednim odnosom *(anantaram)*:

Struktura prostora i vremena je takva da su im svi dijelovi u uzajamnom odnosu kojim je svaki od tih dijelova određen i uslovljen drugim ... Ti su odnosi specifični i potpuno različiti od svih drugih mogućih odnosa naših predodžbi po tome što ih ne možemo shvatiti razumom nego jedino i isključivo zrenjem. Tako nije moguće shvatiti razumom ono što je gore i dolje, desno i lijevo, straga i sprijeda, ispred i iza. Zakon koji tako određuje uzajamne odnose dijelova prostora i vremena nazivam *načelom dovoljnog razloga bitka, principium rationis sufficientis essendi.*[32]

Uz strofu V usporedi Kantovo razjašnjenje u § 8 Trans. estetike:

Oni koji zastupaju apsolutnu realnost prostora i vremena, bilo da ih smatraju bitno postojećim ili tek inherentnim kao modifikacije u stvarima, nužno zapadaju u krajnje protuslovlje s načelima iskustva.

Zato Kant smatra opravdanom idealističku teoriju prema kojoj ne postoji mogućnost starog dokaza realnosti izvanjskih predmeta.

Nedostaci eksplicitnosti, osobito u pogledu uvida u apriorne strukture, na koje je u ovoj usporedbi moguće ukazati u Nâgârđuninoj formulaciji transcendentalno-estetskih teza (čija se razrada u korijenskim *(mûlam)* tekstovima principijelno prepušta komentarima) smanjuje se donekle u kontekstu njihove primjene na problematiku supstancije i kretanja, čija je obrada prethodila u 2. pogl. Madhyamaka-kârikâ, pa ćemo se zato na to

---

31) **Fenomenologija duha**, A. Svijest, I. Izvjesnost na razini osjetnog iskustva. . . Moje se parafraze Hegela ovdje i u nastavku oslnivaju na engleskom prijevodu, J. B. Baillie, Hegel, The Phenomenology of Mind, London, Muirhead Library of Philosophy, 1949, pa ću po tom izdanju navoditi stranice: Str. 156. — Hegelovu **Logiku** iz **Enciklopedije filosofskih znanosti** citirat ću na osnovu engleskog prijevoda W. Wallace, **The Logic of Hegel**, Oxford, Clarendon, 1874.

32) Schopenhauer, *op. cit.*, pogl. 6. § 37, str. 92.

poglavlje ukratko osvrnuti. S druge strane, diferencijalna analiza, u koju u ovom nacrtu nije moguće zalaziti, trebala bi da uz očite razlike u historijskom nivou razrade ovih načela uvaži u prvom redu razliku u intenciji Nâgârđunine dijalektičke metode od Kantova eksplicitnog kriticizma. Na taj problem će biti potrebno da se osvrnemo u odsječku o Nâgârđuninoj dijalektici.

Supstancija i kretanje

15. U 2. poglavlju *Madhyamaka-kârikâ*, o »pojavama koje to još nisu« *(gatâgata parîksâ)*, koje slijedi iza poglavlja o uslovima zbivanja, Nâgârđuna formulira među ostalim ove teze:

15. U 2. poglavlju *Madhyamaka-kârikâ*, o »pojavama koje su se zbile i onima koje to još nisu« *(gâtagata parîksâ)*, koje slijedi iza poglavlja o uslovima zbivanja, Nâgârđuna formulira među ostalim ove teze:

VI Nema prolaznosti bez onoga što je prolazno.

VII Ako se, dakle, prolaznost ne može razdvojiti od onoga što je prolazno, kako može ono što je prolazno biti bez prolaznosti?

X Pretpostavka da je prolazno ono što prolazi vodi u krivi zaključak da je ono što je prolazno nezavisno od prolaznosti. Pa ipak ono što je prolazno iziskuje prolaznost.

XII Prolaznost ne potječe iz onoga što je prošlo, ni iz onoga što nije prošlo, a ni iz onoga što sada prolazi. Odakle onda potječe prolaznost?

XV Doista, ono što je prošlo ne postoji, a ne postoji ni ono što nije prošlo. Kako da postoji nešto treće, odvojeno i od onoga što je prošlo i od onoga što nije prošlo?

XVIII Nije logično tvrditi da je prolaznost istovjetna s onim što prolazi, a ni da je ono što prolazi različito od prolaznosti.

XXI Budući da se ono što prolazi i prolaznost ne osnivaju ni na istovjetnosti ni na različitosti bića, kako da im spoznamo osnovu uopće?

XXV Biće onoga što jeste i onoga što nije ne slijedi trovrsnu prolaznost (tj. 1. bitak ili zbiljnost bića *(sad-bhûtam)*, 3. i-bitak-i-nebitak bića *(sadasad-bhûtam)*. Zato ne postoji ni prolaznost, ni ono što prolazi, ni ono što treba da prođe (ili: ni zbivanje, ni ono što se zbiva, ni ono što treba da se zbude).

Napomene

Usporedi uz strofu X i opće pretpostavke ovog poglavlja slijedeće Kantove primjedbe:

Odsječak o vremenu u Transc. estetici (§ 5) počinje riječima: Vrijeme nije empirijski pojam. Ni koegzistencija, a ni slijed ne bi bili zamjetljivi, kad predodžba vremena ne bi postojala kao apriorna osnova.

Pod kraj § 8 istog odsječka Kant zaključuje:

Transcendentalna estetika ne može pojam kretanja ubrojiti u svoje apriorne datosti, jer se vrijeme sâmo ne mijenja, nego jedino ono što je u vremenu.

U ranije citiranoj drugoj analogiji iskustva (B) Kant ističe: Kako da zaključujemo neposredno iz djela o *postojanosti* onoga što djeluje, ma da je to bitan i specifičan kriterij supstancije (fenomena)? ... Na osnovu načela uzročnosti djela su uvijek prva osnova svih promjena u pojavama, pa prema tome ne mogu biti svojstva subjekta koji se i sam mijenja, jer bi u tom slučaju druga djela i drugi subjekt bili potrebni da odrede tu promjenu.

Regressus in infinitum je logički argument na koji se Nâgârđuna poziva u svakom poglavlju dokazujući središnju tezu svoga djela.

anekârtham anânârtham: »ni identitet ni raznovrsnost«

16. *Madhyamaka-kârikâ, 25. Nirvâna parîksâ*

XV Značenje tvrdnje da *nirvânam* nije ni nebitak ni bitak (trebalo bi da) se osniva na izvjesnosti znanja o tome šta je nebitak, a šta bitak.

XVI Ako se *nirvânam* definira kao ni nebitak ni bitak, tko da (odatle) shvati šta je ni-nebitak-ni-bitak?

Nasuprot tezi navedenoj u strofi XV, strofa XVI potvrđuje princip neprimjenjivosti pravila *ćatuh-korti* (tetralemma) na pojmovno određenje *nirvâne*.

Stcherbatsky međutim smatra da iz XV strofe »i iz slijedećih aforizama slijedi da četvrti dio quadrilemme, tj. da je nirvâna*m* ni biće ni nebiće, predstavlja rješenje kojemu je sklona škola Mâdhyamika.«[33] Pošto u istom kontekstu govori o očitosti »transcendentalne ili apsolutne (!) egzistencije«, koja »ne može biti ništa drugo nego simultana negacija« antitetičnosti bitka i nebitka u biću, smatram da je time dovoljno jasno izražena njegova sklonost da pravilo *ćatuh-koti* reducira na Hegelovski trokut i da fiktivni 'negativni apsolut' (o kojem Stcherbatsky još ne govori) interpretira u smislu Hegelove sinteze. Time bi se Buddhina metoda »srednjeg puta«, po kojoj je Nâgârđunina škola *mâdhyamika-vâdah* dobila svoje ime, svela na Hegelov *»terminus medius*, koji na taj način predočuje dvije krajnosti jednu drugoj i djeluje kao posrednik u njihovoj uzajamnoj djelatnosti«.[34]

Gornji sam tekst (16.) naveo u vezi sa posljednjom strofom (XXV) prethodnog teksta (15.) o »trovrsnoj prolaznosti«. Na teškoće koje proizlaze iz specifičnih razlika Buddhina »srednjeg puta« i rješavanja dijalektičkih suprotnosti »iz središta« *(mâd-*

33) Op. cit., str. 201 n.

34) **Fenomenologija duha**, B. Samosvijest, IV. B., pod kraj odsječka o »nesretnoj svijesti«. Str. 264.

dhéna) od analognih funkcija »srednjeg člana« u Hegelovoj dijalektičkoj silogistici osvrnut ću se kritički u odsječku o Nâgârđuninoj dijalektici. Prethodno je potrebno, u vezi s napomenama o analogijama u transcendentalnoj estetici, da se osvrnemo i na osnovnu temu transcendentalne logike.

Problem kategorija (padârthah)

S obzirom na kritičke stavove prema granicama spoznaje *(pramânam)* u skolastičkim sistemima indijske filosofije Nâgârđunina vremena, strukturna analiza kategorijalnih sklopova slijedi različite kriterije. Ipak je svima zajednička tendencija svođenja kategorijalnih struktura na shemu uzročnog odnosa, koji se smatra najobuhvatnijim i prvobitnim, a predodređen je biološki zasnovanom teorijom djelatnosti *(karma)* i »dozrijevanja ploda« *(phala-vipâkah)*, kako je istaknuto u uvodnim napomenama uz prvo poglavlje Nâgârđunina djela. Toj tendenciji nalazim u post-kantovskoj filosofiji najbližu analogiju kod Schopenhauera. Ovdje ću dodati samo jednu od najizrazitijih potvrda transcendentalnog smisla Nâgârđunina shvaćanja kategorijalne strukture mišljenja iz *Madhyamaka-kârikâ, XVII, 9:*

Budući da kontinuitet mišljenja potječe iz razuma,
ni porijeklo ploda misli ne može biti vanrazumsko.

Nâgârđunina dijalektika

Prikaz Nâgârđunine filosofije uništavila *(sunya-vâdah)* u Madhyamaka-kârikâma, polazeći od problema uzročne zavisnosti u uzajamnosti svih pojava *(dharmâ)*, doveo nas je do dijalektičkog principa »ni identitet, ni različitost«:

Istovjetnost uzroka i posljedice nije moguća,
ali isto tako nije moguća ni različitost uzroka i posljedice.
(XX, 19)

Kad bi se Nâgârđunina dijalektika završavala tim zaključkom, ne bi bila buddhistička, a ne bi opravdala ni naslov osnovnog djela njegove škole mâdhyamikah, učenje o »srednjem putu« — *madhyamâ pratipad*, kojim je Buddho već u svom prvom govoru *(Dhamma-ćakka,ppavatanam*, »Pokretanje točka istine«), održanom u banareskom Srnjaku (Sarnath), obilježio svoje učenje.

Riječ *madhyamaka-* u naslovu Nâgârđunina djela ističe upravo važnost trećeg člana dijalektičke strukture spoznajnog procesa koji dijalektičke suprotnosti rješava »napuštanjem« *(prahânam)*, tačnije »razumijevanjem smisla napuštanja« *(prihâna-paridnâ)* aporetskih stanovišta ili »gledišta« *(drsti*, grčki *doxa)*. Spoznajnoteorijska intencija tog »napuštanja« nije isključivo negativna kao u Pyrrhonovu stavu *epohé*, čiji je indijski uzor u buddhističkoj verziji *(ćitta-viveko)* specifičan za metodu kontemplativnog zadubljenja *(dhânam)*,[35] izrazito ne-dijalektičan.

35) Vidi bilj. 8. u I. pogl.

Nasuprot tome, isticanje proturječnog karaktera antinomija uma, iz kojih Nâgârđunina transcendentalna analitika traži izlaz »iz središta« *(maḍḍhena* u slijedećem pâli tekstu 18.), otvara neposredne mogućnosti pozitivnih rješenja, srodnijih Kantovoj nego Hegelovoj intenciji. Klasične primjere takvog usmjerenja dijalektičke misli nalazimo već u osnovnim pâli tekstovima Buddhinih govora, čija jednoznačnost na prvi pogled isključuje mogućnost svođenja ove dijalektike »srednjeg puta« na iracionalističke stramputice 'religijsko-mističkog negativizma', pa i hegelovske religijske metafizike Apsoluta.

Tročlana struktura u procesu oblikovanja svijesti u smislu Hegelova »suprotstavljanja faktora svjesnog života na svakom stepenu razvoja duha«[36], vrlo se često primjenjuje i u Buddhinim govorima, počevši od sloja osjetne i misaone svijesti, pa do područja etičkog rasuđivanja. Evo nekoliko primjera:

17. Svijest je uvijek određena onim neposrednim povodom na osnovi koje nastaje. Svijest koja nastaje na osnovi vida i likova naziva se vidnom sviješću... Svijest koja nastaje na osnovi tijela i dodira naziva se tjelesnom sviješću. Svijest koja nastaje na osnovu razuma *(mano)* i pojavnosti naziva se sviješću razumijevanja.[37]

(M. 38)

18. »Sve jeste«, ta je tvrdnja jedna krajnost *(anto)*. »Ništa nije« (doslovnije: »Sve (u smislu cjelovitosti ili 'apsoluta') nije« *—sabbam natthi)*, ta je tvrdnja druga krajnost. Napuštajući obje te krajnosti, Usavršeni ukazuje na istinu iz središta *(maḍḍhena):* Na neznanju se osnivaju izrazi volje, na izrazima volje se osniva svijest... (Vidi nastavak formule u tekstu 11.)

(S. XXII, 90)

19. Ista se formula o napuštanju krajnosti često upotrebljava u

19. Ista se formula o napuštanju krajnosti često upotrebljava u isticanju Buddhina »napuštanja dobra i zla« *(puṇṇa-pâpa-pahîno- kusala-akusala-pahîno):*

---

36) **Fen.**, Predgovor, str. 96.

37) Schopenhauer u 2. izd. (1847) dispertacije o četverostrukom korijenu načela dovoljnog razloga (§ 41, str. 134—5), polazeći od citata iz **upanišadi** o strukturi osjetne svijesti, dolazi do zaključka: ». . . isto je tako i s nekim **na bilo koji način određenim predmetom** odmah uspostavljen i subjekt koji ga **spoznaje na isti taj način.** U tom je smislu svejedno da li kažem. . . da predmete treba podijeliti u tu vrstu razreda, ili da su subjektu svojstvene tako razlučne sposobnosti spoznaje.« — Isticanje specifične funkcije »tijela« **(kâyo)** u istoj strukturi osjetne svijesti (izrazitije razrađeno u nekim drugim pâli tekstovima, na pr. o »posmatranju tijela u tijelu«) moglo bi se usporediti sa Schopenhauerovom tezom o tijelu **(Leib)** kao »neposrednom predmetu«, osobito u § 22 (str. 78—9) istog djela.

Uravnotežen je (sud onoga) ko je napustio dobro i zlo.
(Sutta-nipâto, 520)
Neustrašiv je onaj ko je s punom pažnjom napustio dobro i zlo.[38]
(Dhamma-padam, 39)

Buddhin je izraz »srednji put« višeznačan kao i Hegelov izraz *Aufhebung*, ali u smislu koji je za buddhiste nepovoljniji. Pa ipak specifični metodološki smisao »srednjeg puta«, kako je izražen u tekstu 18., upućuje uvijek, gdjegod se ponavlja, na rješenje aporija izdizanjem iznad *(prahânam* u smislu *Aufhebung)* nižeg diskurzivno-logičkog *(vitarka-vicârah) sloja* (»područja« ili »tla« — *âyatanam* ili *bhûmi)* na područje transcendentalnog smisla *(param-arthah)* spoznajnog procesa. Takvo 'napuštanje', ili uzajamno 'poništenje' dijalektičkih suprotnosti uvijek slijedi iz pozitivnog refleksivnog dosega umne spoznaje na razini višeg sloja uviđanja istine *(vipassanâ)*, bilo na području teorijskog ili praktičkog uma. U tom je smislu i dosegu značenje termina *prahânam* analogno Hegelovu obilježavanju sinteze višeznačnim izrazom Aufhebung, iako spoznajni doseg buddhističkog dijalektičkog postupka u njegovu transcendentalnom značenju ne možemo *svesti* na značenje 'sinteze' Hegelovskih antitetičkih stavova. Razlog tome nije (kako se često olako zaključuje) u nedostatku kriterija, ili čak poimanja, sintetske funkcije mišljenja u buddhističkoj filosofiji, nego je na suprotnoj strani, u zatvorenosti Hegelove dijalektičke koncepcije u okvir kozmološkog i teleološkog dokaza metafizičke biti Apsoluta. Hegelova filosofija historije, skučena u »Fenomenologiji duha« na dogmatske pretpostavke kršćanske teologije, trebala je da posluži eksplifikaciji tog Apsolutnog pojma. *Tertium comparationis*, na osnovu kojeg je jedino moguća analiza sličnosti i razlika izvornog dijalektičkog zamaha u buddhističkoj filosofiji s metafizičkim izvodima Hegelova pojma dijalektičkog apsolutizma, treba tražiti u ishodišnom zauzimanju stava, s jedne i s druge strane, prema *kozmološkom* problemu, gdje se motiv buddhističkog akozmizma (ne samo Nâgârđunina ontičkog, nego ponajprije Buddhina *vrednosno-ontološkog)* suprotstavlja samovoljno zatvorenom krugu kozmološkog historicizma Hegelove dijalektike. Nihilizam *sûnya-vâde* je spoznajna pretpostavka akozmizma isto onako kao što je dijalektički apsolutizam pretpostavaka kozmološke angažiranosti Hegelove metafizike koja zbog toga nužno kulminira u glorifikaciji apsolutističke države — *Civitas Dei.*

---

38) Nietzscheu je bila poznata Buddhina formulacija stanovišta »onkraj dobra i zla«. U § 155 »Volje za moć«, kaže: »Za buddhistički ideal je bitno oslobođenje od dobra i zla«. U »Jenseits von Gut und Böse« (3. dio, o religiji), u 56. aforizmu govori o »azijskom i superazijskom« uvidu u način mišljenja koji je »krajnja negacija svijeta — s onu stranu dobra i zla«, pa prigovara »Buddhi i Schopenhaueru« da su još uvijek zavedeni moralnim zabludama, a svoje stanovište smatra potpunijim i dosljednijim.

Na nekritičnost teleoloških pretpostavki na kojima se osniva Hegelova metafizička koncepcija svijeta ukazivao je osobitom oštrinom i upornošću Schopenhauer.[39] Jedna je od bitnih i izuzetnih karakteristika budhističkog stanovišta da mu nisu potrebne nikakve teleološke pretpostavke ni nadopune pojma kauzaliteta, shvaćenog u opisanom smislu primarno biološke kategorije *karme* u okviru Nâgârđunine logičke diferencijacije četverovrsnog značenja principa uslovljenosti svih pojava. Nâgârđunin izvod da je tako shvaćen zakon egzistencijalne uslovljenosti dokaz ontičke i ontološke ništetnosti bića, nalazi proširenu potvrdu i u dosegu izvornog postulata Buddhine asketske discipline praktičnog uma, »onkraj dobra i zla«.

Antiteleološka argumentacija Schopenhauerova determinizma (osobito u studijama o temeljnim problemima etike) po bitnoj intenciji odgovara tom indijskom kozmološkom relativizmu. Analogija bi se u znatnoj mjeri mogla proširiti i na kritiku teleologizma u djelu N. Hartmanna, *Teleologisches Denken*, iako to djelo zbog mehanicističke orijentacije u shvaćanju principa kauzaliteta po svojim pozitivnim intencijama djeluje već nesavremeno i s evropskog stanovišta (osobito u usporedbi s razvojnim tokom Whiteheadove misli na istom području filosofskih pretpostavki prirodnih znanosti), a iz istog razloga ostaje potpuno strano motivima indijskog antiteleologizma. Taj je raspon u filosofskim interpretacijama teorije kauzaliteta u znatnoj mjeri smanjila, s evropske strane, vitalistička filosofija, koja počevši od Bergsona pronalazi spontane putove zbližena s kategorijama indijskog mišljenja.[40]

Hegel o buddhističkom principu ništavila

Hegelova *Logika*, u *Enciklopediji filosofijskih znanosti*, spominje buddhističku teoriju ništavila, u VIII. poglavlju, o teoriji bitka, u § 87. Raspravljajući o antitetičkim definicijama Apsoluta, »Apsolut je bitak« i »Apsolut je ništa«, Hegel upozorava najprije na Kantovski smisao druge definicije, ističući da je ona implicirana u tvrdnji da je stvar po sebi neodređena, pa je prema tome lišena i oblika i materije. No u krajnjem smislu ta definicija tvrdi da je, »kao kod buddhista, ništavilo princip svih stvari, krajnji smisao i svrha svega«. U zaključku razjašnjenja istog paragrafa Hegel ističe da ni oni koji definiraju Boga samo kao bitak nisu u ništa boljem položaju »nego buddhisti, koji Boga svode na ništa, pa iz tog principa izvode dalji zaključak da je uništenje sredstvo kojim čovjek postaje Bog«. Slijedeći § 88. polazi od sinteze koja sadrži rješenje ove dijalektičke suprotnosti: Istina bitka i ništavila je u njihovom jedinstvu, a to je jedinstvo *bivanje*.

U buddhističkoj filosofiji načelo bivanja je priznato u svom osnovnom smislu i razrađeno u širem opsegu Buddhina učenja

---

39) Usp. op. cit. § 20, str. 36—49.
40) Vidi bilj. 20.

o nepostojanosti *(aniććam)*, koja je prvo od triju iskonskih obilježja *(lakkhanam)* egzistencije uopće.[41] Saglasnost s Hegelom na ovom mjestu možemo formulirati s buddhističkog stanovišta ovako:

Bitak i nebitak su prevladani, ili sintetizovani, u relativitetu bivanja, a samim tim su i *de-apsolutizovani.* U ovoj je formulaciji naglasak na dva termina po kojima se osnovno učenje buddhista o nepostojanosti razlikuje od Hegelove teorije bivanja:

1. Hegelov termin »ništa« zamijenjen je buddhističkim značenjem termina »nebitak«.

2. Prevladavanje *(Aufhebung)* suprotnosti u sintezi s buddhističkog stanovišta treba shvatiti kao konačnu negaciju Apsoluta u bilo kojoj daljoj dijalektičkoj ili trans-dijalektičkoj funkciji ili ontičko-ontološkom statusu. *Dijalektički se proces završava negacijom Apsoluta.* Iako, dakle, buddhist priznaje nivo racionalne sinteze u dijalektici, on ne priznaje da istom logičkom nužnošću tako priznatoj relativnosti bitka i nebitka treba da odgovara postuliranje bilo kakvog apsolutnog korelata (pa ni »negativnog apsoluta«, koji se ovom logikom buddhistima želi naturiti s pseudo-vedântinskog stanovišta).

Važnost prve razlike u terminima (1.) sastoji se u tezi da se 'ništa' *(sûnyam)* u buddhizmu suprotstavlja hegelovskom Apsolutu i da se ne primjenjuje na polarni odnos bitka prema nebitku. Egzistencijalna dilema ovog posljednjeg odnosa eliminirana je osnovnim principom buddhističke logike egzistencijalnih sudova, *ćatuh-koti,* na osnovu kojega, kako smo vidjeli, »ni bitak, ni nebitak, ni i-bitak-i-nebitak, niti ni-bitak-ni-nebitak« ne može da izrazi egzistencijalni smisao i sadržaj ljudskog bića-u-svijetu. Nijedna izvedenica iz glagola 'biti' ne može adekvatno izraziti neposredni uvid *(vipassanâ)* u krajnji smisao *(param-ârthah)* takvosti *(tathatâ)* tog opstanka.

Na transcendentalnom nivou *(âyatanam)*, opisanom u tekstu br. 6./I. pogl.), gdje izraz *sûnyatâ* nalazi svoju prvobitnu primjenu, *ništavilo nije suprotnost bitka.* Suprotnost bitka je jednostavno nebitak (i to implicitno samo u relativističkom okviru principa *ćatuh-koti).* Razlika između ništavila i nebitka vrlo je pažljivo razrađena već u najstarijim pâli tekstovima. Tu se razlikuje, s jedne strane, princip ništavila *(sûnyatâ)* kako ga je usvojio Buddho i kako su ga kasnije razradili buddhistički filosofi počevši od Nâgârđune (i to ne u svojstvu sljedbenika popularnih *mahâyânam* religija), a s druge strane teorija o 'razorivosti' *(uććheda-vâdo)* supstancije svijeta, izrazito, *materijalistička* vjera u bitak bića. Ta je materijalistička vjera krajnja suprotnost ontološkom nihilizmu *idealističke* filosofije škole *sûnyâ-vâdah.*

---

41) Ostala su dva: patnja (egzistencijalna skrb) i nepostojanje trajnog principa ili samosvojstva duše. Vidi moj članak, **Aniccam — The Buddhist Theory of Impermanence,** u **Main Currents in Modern Thought,** Vol. 27, No. 5, New York 1971.

Materijalističku tezu *uććheda-vâme* Buddho odbija u standardnim tekstovima o toj temi zajedno s njenom 'eternalističkom' antitezom, koju naziva *sassata-vâdo*, ili vjera u nerazorivu stabilnost apsolutnog bitka:

20. U govoru »Usporedba sa zmijom« *(Alagaddûpama-suttam, M. 22)*, ta je teza formulirana ovako:

Ovo je svijet. Ovo je svojstvo *(attâ)*. A ja (svojstvenik) bit ću poslije smrti trajan, postojan, vječan i nepromjenjiv, vječno ću ostati postojan — ... To je stanovište potpuno bezumno (zaključuje Buddho).

U ovom dijalektičkom odnosu prema temeljnoj tezi brâhmanske vjere u 'apsolut' vedske objave buddhistički egzegeti su odabrali za svoj školski primjer antiteze princip 'razorivosti' materije, istaknut u *uććheda-vâdi* kao jedan od niza aspekata, koje je moguće apstrahirati iz ranog indijskog materijalizma, i tako su mu pridali nesrazmjerno uveličanu važnost. U standardnoj formuli mnogih pâli tekstova *uććheda-vâdo* se spominje kao treće od šest heretičkih učenja, od kojih su većina prikazana kao materijalističke nauke o svijetu i prirodi stvari *(lokâyatam)*.[42] Iz važnosti koja se pridaje ovoj specifičnoj antitezi u skolastičkoj strukturi buddhističke misli, jasno proizlazi da je druga od gore citiranih Hegelovih napomena o buddhizmu (»da je *uništenje* sredstvo kojim čovjek postaje Bog«) neadekvatna i zazorna za sve autentične buddhističke škole, koje izraz *uććhedo* upravo u tom smislu objašnjavaju kao 'uništenje' i odbacuju ga na istoj dijalektičkoj osnovi s 'eternalizmom'. Nasuprot tome čuvena je Buddhina nihilistička teza da čovjek »ni u ovom životu« nije ništa, pa prema tome nema šta u njemu ni od njega da bude razoreno.[43]

Moderne interpretacije Nâgârđunine dijalektike

Moderni indijski (bolje rečeno anglo-brâhmanski) pokušaji egzegetskog »razjašnjenja« Nâgârđunina sistema *sûnya-vâdo* do nedavno su redovno polazili od pokušaja neposredne primjene shema Hegelovske dijalektike na Nâgârđuninu logičku argumentaciju. Na tu ih je površnost očito navodila mnogo sugestivnija analogija Hegelove ideje Apsoluta s vedântinskom idejom sveobuhvatnosti Brahmana. Zadnja namjera takvog svođenja buddhističkog principa relativnosti, *ćatuh-koti*, na apsolutističku podlogu primitivnije ontološke dihotomije bitka i ništavila bila je, kako ćemo vidjeti iz primjera njihovih konkretnih diskusija, da re-apsorbiraju, u duhu Hegelova neprevedivog *Aufhebunga*, prvobitni (ontološki, a ne epistemološki) nihilizam buddhističkog *sûnya-vâde*, na ovom historijski drugostepenom nivou teo-

42) Vidi prijevod cijelog odlomka iz D. 2 u mojoj »Filosofiji istočnih naroda« I. dio, str. 273—277.

43) Usp. moj prijevod Buddhina razgovora s Yamakom, iz **Samytta-nikâye XXII**, u »Tri Buddhina govora«, **Encyclopedia moderna**, br. 20, 1972/VII.

rijske razrade, u *quasi*-vedântinski apsolutizam. Tako je Hegelovski pojam sinteze kao apsolutni ontološki i kozmološki preduvjet i *omeđenje smislenog dijalektičkog mišljenja* bio učitan (ili 'interpoliran') u izvornu buddhističku *anti*-ontološku intenciju.

Spomenuo sam da je ta neohinduistička tendencija utjecala nepovoljno i na Stcherbatskoga (iako, kako ćemo vidjeti u nastavku, taj utjecaj nije bio prvobitan u formaciji njegova mišljenja). — Govoreći o »uzajamnim odnosima buddhizma i vedânte«, u »Buddhističkoj logici«[44], Stcherbatsky ističe činjenicu da »prvo razdoblje buddhističke filosofije predstavlja dio kontradiktorno oprečan filosofiji *upanìsadi*«. Pa ipak, u toku povijesnog razvoja taj »duh pobune protiv monizma ... nije uspio da preživi, niti je mogao da uništi indijski monizam koji je ostao nepokolebiv, duboko ukorijenjen u svoje brâhmanske utvrde. Nasuprot tome, monizam je preuzeo ofanzivu i konačno se pobjednički uvriježio u srcu nove vrste buddhizma.« Na osnovu tih pretpostavki, koje se danas redovno osporavaju i sa indijskih i sa evropskih stanovišta, Stcherbatsky je pokušao da razjasni kako je Nâgârđunina škola »stekla dijalektički temelj« i kako su kasnije škole buddhističke filosofije bile uspostavljene »kao idealistički sistem«.

Relativna prednost koju je Stcherbatsky priznao vedântinskom monizmu (*advaitah* Šankarine škole) kulminira nekoliko decenija kasnije u indijskoj verziji (bolje rečeno karikaturi) u autoritativnom, iako krajnje površnom djelu benareskog profesora T. R. V. Murtija, *The Central Philosophy of Buddhism*.[45] Tu je i sâmo proširenje isključivog naglaska na Hegelovskoj analogiji apsolutizirano kao kriterij interpretacije Nâgârđune s tendencijom da se »središte buddhističke filosofije« konačno svede na pseudo-Nâgârđuninu koncepciju negativnog apsoluta (po uzoru Yâđnavalkye u *Brhad-âranyaka upanìsadi*, »ne to, ne to«, tj. doseg Apsoluta metodom eliminacije). Autoritet na kojem se temelji Murtijeva argumentacija »nepogrešivo je određen« u djelima njegova učitelja Radhakrishnana i od njega nekritički preuzet za osnovu učenikova apologetskog djela: »Buddha nije sumnjao u realnost *nirvâne* (Apsoluta). Nâgârđunin *sûnya-vâdah* trebalo je saglasno tome postulatu svesti na ortodoksnu dogmu »hinduizma« (pogrdnog islamskog naziva za sve oblike indijskog »nevjerništva«) i tako ga raz-interpretirati *(to explain away)* po dobroj staroj indijskoj komentarskoj metodi.

Potpuno različit, trijezan i historijski vjeran panditski pristup problemu uzajamnih odnosa buddhizma i *advaita-vedânte* (odnosa koji su od pred-Šankarinih vremena uvijek bili ekstremno protivnički i samo na taj način se uzajamno stimulirali) na-

---

44) **Buddhist Logic**, Vol. I., p. 21—22. — New York, Dover Publications, 1962.

45) London, Allen and Unwin, 1955. Za slijedeće navode v. str. 48.

lazimo u studiji T. M. P. Mahadevana o Gauḍapâdi (Šankarinu pra-učitelju).[46] Ta knjiga sadrži i neophodnu kritiku nekih ranijih pokušaja, početkom 20. vijeka, da se buddhizam i *advaita vedântah* svedu na zajednički nazivnik i da se tako izobliči i jedan i drugi izvorni tok staroindijske misli. I u evropskim novijim djelima ideja »negativnog apsoluta« kao i niz drugih nekritičkih pojmova (koji su djelovali i na Stcherbatskoga (nailaze na oštru kritiku, osobito u djelima E. Lamottea i njemu bliskih predstavnika belgijske i francuske škole.[47]

Među istaknutim evropskim filosofima kulture polovinom 20. vijeka Nâgârđuninoj je filosofiji posebnu pažnju posvetio Karl Jaspers, u zaključnom poglavlju svoga djela *Die Grossen Philosophen I*, koje je već i po svojem uvodu i općoj koncepciji vanredno važno za savremeni pristup problemima i metodi komparativne filosofije. Neusporediva je prednost Jaspersova pristupa našoj specifičnoj problematici u ovom poglavlju da stručni izvori na kojima se osniva ne sadrže skoro ni traga anglo-brahmanskih spekulacija neohinduista o kojima je do sada bilo riječi. Izvor svojih podataka Jaspers nalazi u još i danas najobjektivnijim, znanstveno iscrpno obrađenim prijevodima M. Wallesera[48], koji su prethodili popularnijim radovima Stcherbatskoga. Srećom i Jaspersova konsultacija Stcherbatskoga bila je povoljnija od podsticaja koje su od njega preuzeli neo-hinduisti. Iz Stcherbatskova ranijeg rada o spoznajnoj teoriji i logici kasnijih buddhista, na koje se Jaspers poziva[49], preuzeo je neosporno pouzdan osnovni uvid da »buddhist, kad negira realnost pojavnog svijeta, pri tome dosljedno ostaje, dok vedantist nasuprot tome negira realnost pojavnog svijeta samo zato da bi potvrdio istinski bitak Brahmana«. Bit je cijele razlike upravo u toj *dosljednosti*, koju filosof Jaspersove obuhvatnosti pogleda i shvaćanja problematike 'graničnih situacija' filosofije i religije ne može da previdi, bez obzira na neophodne nedostatke prikaza, razjašnjive oskudnošću stručnog uvida u izvore. Tako na pr. preuzima izraz 'praznina' mjesto 'ništavilo' kao evropeizirani ekvivalent za *sûnyatâ*, ne potpadajući pri tome ipak tipičnoj egzistencijalnoj reakciji *horror vacui* s kojim se u evropskoj filosofiji prvi smiono suočio Nietzsche u svojim pozitivnim i negativnim ocjenama buddhizma. U tom smislu usporedba onoga

---

46) **Gaudapada, A Study in Early Advaita,** University of Madras, 1960.

47) Usp. E. Lamotte, **L'Enseignement de Vimalakirti,** Introduction, str. 37. i d. i **Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nâgârjuna,** Tome III, str. 1227 i d. Université de Louvain, Bibliothèque du Muséon, 1962. i 1970. J. May, **La philosophie bouddhique de la vacuité,** Studia Philosophica XVIII, 1958.

48) Jaspers se poziva na **Die mittlere Lehre des Nâgârjuna,** Heidelberg 1911, 1912, a i na Walleserov prijevod **Prajnâpâramitâ sûtra.**

49) Th. Stcherbatsky, **Eekenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten** (prijevod s ruskog), München-Neubiberg 1924. Slijedeći citat je iz K. Jaspers, **Die grossen Philosophen I,** München, Piper, 1957, str. 946.

što Jaspers naziva Nâgârđuninom filosofijom (a što doista predstavlja neusporedivo šire koordinate buddhističke misli i u prostornom i u vremenskom pogledu) sa Nietzscheom sadrži opravdano najsmionije komparativno-filosofske uvide koje se Jaspers usađuje da iznese (na str. 953—4).

Nema dugo vremena (možda svega nekoliko godina) otkad su se neki, najmjerodavniji, zapadni, a i japanski, stručnjaci na ovom području odvažili da upozore na proturječnost interpretacije buddhističkog smisla izraza *sûnyâm* eufemizmom 'prazan'. Možda se najjasnije izrazio (iako tek u jednoj skromnoj bilješci u knjizi o tibetanskoj filosofiji)[50] H. V. Guenther: »Odbacivanje prijevoda termina *stong-pa-nyid (sûnyatâ)* sa 'emptiness' ili 'void' osniva se na slijedećim primjedbama: *sûnyatâ* nije posuda koja se može isprazniti, niti postoji išta što bi se moglo izvaditi iz *sûnyate*. Izbor termina 'praznina' *('emptiness')* potječe iz vremena kad je pod utjecajem idealizma duh bio zamišljan kao sadržatelj ideja i kad se čista praznina *('emptiness')* potječe iz vremena kad je pod utjecajem idealizma duh bio zamišljan kao sadržitelj ideja i kad se čista praznina *(empty blankness)* činila idealnim dosegom transcendiranja. U školi Tsong-kha-pe (14. vijek), gdje tibetanska filosofija dosiže vrhunac razvoja, »*sûnyatâ* je eksplicitna negacija: stvari ne postoje kao takve nezavisno od naših oznaka kojima su obilježene kao ovo ili ono«.

K. Inada, autor ranije spomenutog prijevoda Nâgârđuninih *Madhyamaka-kârikâ* (v. bilj. 21), je manje dosljedan i manje izrazit u isticanju činjenice da je *sûnyatâ* stanje u kojem ništa nije »ispražnjeno« ni »odstranjeno iz čovjekova bića i njegovih djelatnosti« (op. cit., str. 14). Težište je njegove kritike u uvodnoj interpretaciji na pobijanju hipoteza o »apsolutizmu« i »monizmu« ove filosofije.

Kod Jaspersa od početka ne nailazimo ni na pokušaj apsolutističkih hipoteza, pa ni njihovu kritiku. Na jednom se mjestu neminovno pojavljuje i u vezi s Nâgârđunom njegova koncepcija »sveobuhvatnosti« *(das Umgreifende)*-koncepcija iz indijske perspektive na prvi pogled vedântinska. Ipak njegova interpretacija buddhističkog ekvivalenta tog temeljnog pojma ostaje daleko (kao i cijela Jaspersova filosofija egzistencije) od tendencija grubog kozmološkog ontologiziranja, te razotkriva jedno komparativno-filosofski vrijedno nijansiranje ishodišnog razmeđa dviju glavnih struja indijske filosofijske misli: Nâgârđunina »pretpostavka nije teza, nego sveobuhvatno koje se ispoljava u *strukturama mišljenja* i u usporedbama. Sve misli su uronjene u jednu atmosferu bez koje bi izumrle. One *osvjetljavaju pretpostavljenu strukturu mišljenja* koju Nâgârđuna bez takvog mi-

50) **Buddhist Philosophy in Theory and Practice,** Pelican Books, 1972, str. 224.

šljenja ne bi mogao da zbiljski zahvati« (str. 950). Riječi koje sam podvukao čini mi se da potvrđuju pretpostavku od koje polazi i moj pokušaj da i u Nâgârđuninu slučaju buddhistički spoznajni idealizam prikažem kao izvorno transcendentalnu filosofiju. Budući da specifične racionalne strukture, od kojih se Nâgârđunina filosofija nikad ne udaljuje, Jaspersu nisu dovoljno poznate u njihovim historijskim omeđenjima, nego ih tek nazire u prostorno i vremenski skoro neograničenom opsegu (koji obuhvaća čak i japanski zen!), podrazumijevajući pod Nâgârđuninom filosofijom preko tisuću godina razvitka najznatnijeg dijela općeazijske misli — shvatljiva je Jaspersova suzdržljivost da takvom konglomeratu (koji je sam oformio) ekstremno racionalnih i ekstremno iracionalnih pristupa toj »sveobuhvatnosti« buddhističke misli prilazi s krajnje opreznim evropocentrističkim podozrenjima i onda kad mu se čini potrebno razinterpretirati toliko neosporne vlastite uviđaje kao što su ovi: »Izgleda da je osnovna struktura izažeta logičkim mišljenjem.« Ili: »Pri tome možda dolazi do otkrića nužnosti logičkog mišljenja.« (Usp. str. 950.) — Prethodno je i Jaspers utvrdio da se ovo »najdublje osvjetljenje svijeta i sebe« zbiva »u ne-apsolutnom-bitku *(im Nicht-apsolut-Sein)* svake pojave.« (Str. 949.)

Jaspersov prikaz tako potvrđuje prednost i neminovnost autentičnog filosofskog prilaženja aktualnosti ove problematike na području univerzalne filosofije kulture. Potreba razotkrivanja neposredne vrijednosti još neupoznatih ili već zaboravljenih riznica univerzalne kulturne baštine treba da bude najprije oštro razlučena od staretinarskih iluzija filosofski nekompetentnih stručnjaka koji vjeruju u mogućnosti doslovne klišejske rekonstrukcije žive misli davno umrlih mislilaca, autentifikacije jezičnih relikvija čija ih živa snaga uopće ne zanima, nego im se čini, ukoliko je uopće osjete, kao opasna stramputica historiografske objektivnosti. Historičar filosofije, međutim, kako je podvukao Jaspers u metodološkom uvodu istom djelu, neophodno mora da bude i sam filosof, za razliku od historičara umjetnosti, koji ne mora biti umjetnik.

Iako je Jaspers pokušao da zađe dublje u jednu specifičnu strukturu indijske filosofske misli (što mu nije u potpunosti uspjelo) nego njegovi veliki prethodnici u tom poduhvatu — Schopenhauer i Nietzsche — očito je da taj njegov kasni pokušaj nije mogao više da ima onako snažan utjecaj na unutarnje formiranje njegove vlastite misli kakav se ispoljio u borbi spomenutih prethodnika — u slučaju Schopenhauera da ovlada buddhističkim pogledom na svijet, a u slučaju Nietzschea da ga prevlada.[15]

---

51) Usp. moju knjigu **Schopenhauer and Buddhism** (by Bhikkhu Nânajîvako), Kandy, Budhist Publication Society, 1970, i još neobjavljeni rad **The Philosophy of Disgust — Buddho and Nietzsche.**

U daljem razvoju spoznajnoteorijske problematike u buddhističkoj filosofiji od odlučne je važnosti za prekretnicu od ranijih tendencija fenomenološkog *(abhi-dharmâ = perì phainomena)* »realizma« (prema modernim analoškim ocjenama) ka spoznajnoteorijskom *(viđnâna-vâdah)* idealizmu *(viđnapti-mâtram, 'ograničen na spoznajnu svijest')* zaokret u tom smjeru u temeljnim i sistematičkim djelima Vasubandhua, u 4. vijeku n. e. U prvom razdoblju svog rada Vasubandhu je u enciklopedijskom djelu *Abhidharma-košah* u devet opširnih studija razradio osnovne kategorijalne strukture spoznaje prema prvobitnim klasifikacijama elemenata pojavnosti *(dharmâ)*, čija sistemacija u tom smislu počinje već u zbirkama pâli tekstova Buddhinih govora *(Sutta-pitakam)* (osobito u dva posljednja poglavlja zbirke dugih govora, *Dîgha-nikâyo, 33—34)*. Ta je sistematizacija u Vasubandhuovoj enciklopediji *(košah)* koncentrirana na teme konstitutivnih elemenata pojava *(dhâtu)*, gdje su obuhvaćeni i fizički i psihički vrednosni elementi u inkluzivnom, a ne u ekskluzivnom smislu; zatim na uzročnu uslovljenost djelatnosti *(karma)*, na razine kontemplativnog zadubljenja i uvida *(đhânam)*, te konačno na buddhističku negaciju svih teorija o duši *(pudgalah)*.

Prelaz od ovog analitičkog na kasniji sintetički dio Vasubandhuove fenomenologije obilježava se u biografskim prikazima razvojnog toka njegove misli obraćenjem od stanovišta *hînayânam* realizma na idealističko učenje *mahâyâne*. U tom drugom razdoblju Vasubandhu je sažeo svoje teze u dva kraća djela: *Vimsatikâ* (20 teza) i *Trimšikâ* (30 teza).[52]

Spoznajno teorijska škola *viđnâna-vâdah*, za čiji su razvoj u toku nekoliko slijedećih stoljeća ova djela od osnovne važnosti, proširuje analizu spoznajnog procesa u fenomenološku razradu psihičkog doživljaja uopće. Sklop problema na koje je vrijedno ovdje letimično ukazati obuhvaća oblikovanje predmeta *(Gestalt)* u vezi sa djelatnošću neosviještene zalihe *(âlayah)* arhetipskim klica *(biđam, usp. hypokeimenon)* u podlozi dinamičnih struktura u toku zazbiljnosti. Tu se spoznajnoteorijska škola izrazito odvaja od statičkih i semantičkih tendencija atomističke analize elemenata subjektivno-objektivne strukture pojava u ranijim *abhi-dharmâ* školama. Teorija trenutačnosti *(ksanika-vâdah)*, koja je neposredno poslije Buddhe prevladala u sistematizaciji atomskih 'elemenata' *(dhâtu)* pojavnosti, bila je gotovo potpuno zanemarila interes za sintetske funkcije svijesti, koji se obnavlja tek u ovom razdoblju *viđnâna-vâde.*

---

52) Za citate u ovom poglavlju usporedi: Sylvain Lévi, **Matériaux pour l'étude du système viJnaptimâtra**, Paris, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, 1932. — Vasubandhuovo ranije enciklopedijsko djelo, **Abhidharma-košah**, preveo je na francuski Louis de la Vallée Poussin, Paris, P. Geuthner (Société Belge d'études Orientales), 1924. i d.

Problem oblikovanja *(Gestaltung)* potječe iz kritičke spoznaje neadekvatnosti atomističke teorije iskustva[53] i njene analitičke *(vibhaḍḍa-vâdo)* jednostranosti.

21. U *Trimšiki* Vasubandhu ističe (u razradi 1. teze):

Neosnovan je prigovor da su skupine atoma *(predmet opažanja,* jer sami atomi ne sadrže obilježje skupina.

U *Vimšatiki* tvrdi (u 11. tezi):

U pogledu atomskih čestica elementi *(dhâtu)* nisu ni jednovrsni ni mnogovrsni, a nisu ni skupine atoma. Prema tome teorija atomskih čestica ne pruža zadovoljavajuće rješenje.

Drugim riječima, 'elementi' opažanja su dijelovi organski (ili kategorijalno) preodređenih svrhovitih cjelina.

S druge strane Vasubandhu u istom kontekstu odbija pretjerani idealizam Nâgârđunine škole koja (izraženo modernim terminima) ne razlikuje fenomenološku raznovrsnost noeze i noeme. Teza koju Vasubandhu odbacuje glasi:

»Svijest o sebi *(âtmâ)* i njen pojavni predmet *(dharmah)* su (jednako) imaginarni, u krajnjem smislu ne postoje.« — Ovo je učenje pretjerano i ne može se usvojiti.

Postojani oblik nije zahvatljiv vidnim osjetom, nego je *zamisao razuma.* U *Vimšatiki* (17) sposobnost opažanja oblika je objašnjena sposobnošću pamćenja kao bitne funkcije podsvjesnog toka.

U razjašnjenju 3. teze u *Trimšiki* razum *(ćetas)* je definiran kao sposobnost zadržavanja misli *(ćittam* u širem smislu Descartesova ili Husserlova *cogito)* na predmetu, tako da se isti predmet zadrži pred nizom trenutaka *(santânam)* opažajnog toka.

Osnaženje latentnih sklonosti imaginacije u podsvijesti *(âlaya-viđnânam)* dovodi do privida svijesti o sebi i do privida likova koji su potpuno idejne (imaginarne) prirode. To su »metafore« ili prototipovi koji u dubinskoj riznici *(âlayah)* podsvijesti djeluju od pamtivijeka, a da ne postoji ništa izvanjsko što bi realno odgovaralo toj svijesti o sebi *(âtmâ)* ili pojavama *(dharmah),* kaže Vasubandhu u razjašnjenju 1. teze Trimšike. U razjašnjenju slijedeće strofe se ističe da je

'dozrijevanje ploda' sloj svijesti koji nazivamo klijalištem, jer sadrži svekoliko sjemenje ... svih vrsta *strasti.*

Osnov je podsvijesti prema tome i ovdje (kao kod Freuda) *libido.* U napomenama uz 19. tezu se ističe da je ta podsvjesna zaliha različita od zamjedbi osjetne (na pr. vidne) svijesti.

---

53) Paralelu buddhističke teorije trenutačnosti svih psiho-fizičkih pojava **(dharmâ)** sa Russellovom teorijom događaja **(events)** obradio sam u članku **Aniccam — The Buddhist Theory of Impermanence,** u zbirci **The Basic Facts of Existence I,** Kandy, The Wheel Publication 186/187, 1973.

U razjašnjenju 15. teze Vasubandhu citira svoju raniju izreku:

Svijest o ličnim svojstvima je duboka i istančana;; ona protječe kao rijeka raznoseći svo sjemenje. Nisam to objavio (ranije) zbog nedozrelih umova koji bi pogrešno shvatili da je ta struja ličnosti vlastitost sebe *(âtmâ)*.

A uz tezu 20.:

Svi su elementi imaginacije nerealni, dakle ne postoje, a priroda se tih pojava ne može razjasniti kao igra uzroka i uzročnika.

Problem kategorija, u razjašnjenjima uz prvu tezu, Vasubandhu načimlje ovako:

Pod svojstva stvari se svrstava sve ono što djeluje na njeno oblikovanje posredstvom (kategorijalnih) oblika koji se u samim stvarima ne nalaze.

Zaključak cijelog izvoda možemo naći u tezi 17.:

Pošto se, dakle, imaginacija sastoji od jednostavne preobrazbe, pa prema tome ono što nam predočava ne sadrži zbiljski predmet, i pošto ne postoje elementi (predmetnosti), (moramo zaključiti) da je sve što *postoji sama svijest.*

Problem realiteta prvobitnog prednacionalnog iskustva, koje je u budhističkoj filosofiji zamišljivo jedino u smislu trenutačne konstitucije prastavnog jezgra ili klice *(bîđam)* slijeda međustavne razrade predmeta spoznaje procesom dijalektičke diferencijacije po logičkom načelu isključenog trećega, koje se u indijskoj logici javlja tek u ovoj školi *(apoha-vâdah)*, razrađuje, u sklopu *viđnâna-vâde* logička škola Dignâge (6.—7. st.).U taj razvoj spoznajnoteorijske logike buddhističkog idealizma nije moguće u ovom prikazu dalje zalaziti. Tu je problematiku uzorno obradio i dokumentirao Th. Stcherbatsky u svom posljednjem opširnom djelu o buddhističkoj logici.

Tako razvoj buddhističke filosofije kritičkog razdoblja, iza razdoblja Nâgârđunine dijalektičke škole, postepeno dovodi u pitanje i osnovna načela idealističkog nihilizma. Prelaz na spoznajnoteorijski realizam, iako se osjeća kasnije (osobito izvan Indije), ne dosiže nikada punu snagu razvoja ekvivalentnog idealističkom smjeru *viđnâna-vâdah* škole, iz čijeg se okrilja nikad ni ne izdvaja.

VRIJEDNOST, NOVAC I CIJENE

Ivan Vlahović

Zagreb

I

1. Vrijednost je svrsishodno društveno potrebno trošenje radne snage na predmet rada da bi se taj — uz pomoć sredstava rada — pretvorio u proizvod rada za podmirenje društvenih potreba. Vrijednost je izdatak u radu, tj. ulaganje živog rada što je unutrašnjost, endogeni aspekt ekonomskog fenomena. Cijena je fenomen razmjene i, na osnovi nje, raspodjele društvenim radom stvorene vrijednosti. Tokovima društveno-potrebnog trošenja radne snage stvara se vrijednost; egzogenim tokovima cijena teku dohoci. Dakle, skratka: izdavanje u društveno-potrebnom radu, što znači u živom radu, koji se izražava radnim vremenom, stvara se dodata vrijednost: primitak u novcu, je dohodak.

U građanskom društvu, koje karakterizira vladavina stvari (u privatnom vlasništvu) nad živim radom, sve je obrnuto: »... dohodak postaje izvorom robne vrijednosti, umjesto robna vrijednost izvorom dohotka, i robna vrijednost se pojavljuje kao »sastavljena« iz različitih vrsta dohodaka: ovi dohoci određeni su nezavisno jedan od drugoga, a zbrajanjem opsega njihove vrijednosti određuje se cjelokupna vrijednost robe...«, kako to razlaže Marx prikazujući apsurd »prazna razgovora« Adama Smitha, šire razrađujući istu misao u »Trojnom obrascu« (sedmi odjeljak trećeg sveska »Kapitala«).*

Uočavanje ovog quid pro quo prvi je uvjet samoprevladavanja građanske svijesti, a time i početak razumijevanja fenomena samoupravljanja. U suštini, samoupravljanje je društveni odnos u kojem živi rad upravlja proizvodnjom za zadovoljavanje druš-

*) Usporedi Marx, Kapital, II svezak, str. 335.

tvenih potreba, te na toj osnovi upravlja i svim dohocima prema kriterijima efikasnosti živog rada kao i društvenih potreba.

Taj obrat sačinjava bit društveno-ekonomske revolucije. Za nju su potrebni objektivni i subjektivni preduvjeti, a među njima, prije svega, razotkrivanje zakona ekonomskog razvitka modernog društva. Taj historijski zadatak na ravni teorije svjetskog radničkog pokreta ujedno je i smisao ozbiljenja filozofije, ostvarenja jedinstva prakse i teorije, riječi i djela.

Sraslost izdavanja u radu kao svrsishodnog trošenja radne snage — vrijednosti i dohotka što je primitak u novcu, u obliku najamnine, održavana je u svijesti izoliranog, razjedinjenog najamnog radnika klasnom strukturom društva koja se u svijesti radnika neprekidno reproducira otuđivanjem viška vrijednosti bilo po osnovi privatne svojine na sredstvima za proizvodnju bilo monopolom upravljanja viškom rada od strane otuđenih struktura putem njegovih pojavnih oblika. Sraslost vrijednosti i cijene kvantitativnim novčanim oblicima (dohocima) osnova je cjelokupnom postvarenju društvenih odnosa u kojima teče ono kupovanje i prodavanje radne snage kao robe, što i jest »osnovni uvjet kapitalističke proizvodnje«. Sraslost vrijednosti i cijene dakle ima uzrok u eksploataciji živog rada, u reprodukciji svih oblika otuđenja viška vrijednosti od proizvođača koji je sveden na najamnu radnu snagu. Tu je i uzrok kretanju vulgarne ekonomike misli koja se kreće samo u pojavnim ekonomskim relacijama, tj. u relacijama stvari, te se na osnovama postvarenja, odnosno otuđenja viška vrijednosti, rascvjetavaju i svi otpori razvitku naučnog socijalizma, hrane se malograđanski i nacionalistički stavovi i produžava svoj vijek vulgarna ekonomska misao ostavljajući društvo bez naučne interpretacije ekonomskih pojava u suvremenom svijetu.

2. Suprotno građanskom ili pak naprosto zbunjenom idealiziranju kategorije dohotka, nužno se nameće reinterpretacija teorije radne vrijednosti sa svrhom da se ovladavaju pojavni oblici, vraćanjem unutrašnjem svijetu tj. stvaranju vrijednosti živim radom, da bi se odatle krenulo na ovladavanje pojavnim odnosima, a u suštini viškom vrijednosti. U svijetu samih pojavnih relacija, u oblasti cijena i novca, u robno-novčanim relacijama, bez njihova usidrenja u stvaranju vrijednosti živim radom, nije moguće naći postupke kojima bi se mogle realizirati ekonomske pretpostavke političke revolucije i političkog revolucionarnog htijenja radničke klase; ekonomija u dinamičkoj ravnoteži, ekonomija superiorne proizvodnosti rada, ekonomija visokog životnog standarda proizvođača zasnovana je na: oslobađanju rada ka oslobađanju radnog čovjeka od svih oblika postvarenja tj. od svih oblika njegovog otuđenja od viška vrijednosti.

3. U povijesnom razvitku društva prisutna su dva oblika djelovanja zakona vrijednosti:

— djelovanje zakona vrijednosti u nerazvijenom obliku, koje se poklapa s razdobljem jednostavne robne proizvodnje i

— djelovanje zakona vrijednosti u razvijenom obliku, koje se poklapa s epohom razvijene robne proizvodnje.

Polazište analize je teorija radne vrijednosti. Naredna kategorija je oblik ispoljavanja vrijednosti. Slijedi veza između oblika ispoljavanja vrijednosti i oblika cijene, tj. oblik novčanog ekvivalenta, i, konačno, oblik normalne cijene kao osnovice za raspodjelu, uz koju je vezana opća ekonomska ravnoteža cjeline društvene reprodukcije u uvjetima kada se upravljanje prenosi u sam živi rad (kao centar ukupne društvene reprodukcije) i na toj osnovi otvara proces dinamično-ravnotežnog razvoja uvjeta rada i reprodukcije radnog čovjeka.

Nerazvijeni oblik vrijednosti je gravitacioni oblik vrijednosne cijene, a razvijeni oblik vrijednosti je gravitacioni oblik:

a) dohodne cjene, koja se historijski javlja u određenim društveno-ekonomskim odnosima što ih karakterizira privatna, grupna ili državna svojina na sredstvima za proizvodnju i javljanje (ili ekonomsko zadržavanje) radne snage u obliku robe (ili bar izvan stvarnog ekonomskog, odlučivanja o ukupnim uvjetima reprodukcije);

b) razvijenog oblika vrijednosne cijene, koji se javlja u određenim društveno-ekonomskim odnosima što ih karakterizira podruštvljenje sredstava za proizvodnju i samog rada tako da živi rad postaje mjerilo vrijednosti i sam princip raspodjele, u okviru čega se prevladava radna snaga kao roba: radna snaga postaje sam živi rad.

Razlika između dohodne cijene i vrijednosne cijene, i to bilo u nerazvijenom njenom obliku ili u razvijenom obliku vrijednosne cijene, u tome je što je dohodna cijena uvijek izraz raspodjele vrijednosti prema tzv. faktorima proizvodnje, prema sredstvima za proizvodnju i prema radnoj snazi koja je svedena putem najamnine na robu, tj. roba radna snaga, ili radna snaga koja se tretira kao roba, izjednačuje se sa sredstvima za proizvodnju, dok je i nerazvijeni i razvijeni oblik vrijednosne cijene izraz raspodjele vrijednosti isključivo prema društveno-potrebnom živom radu, tj. prema jedinom i isključivom stvaraocu društvene radne vrijednosti.

Cijena proizvodnje (kapitala) u povijesnom je razvitku najsavršeniji spontano nastali oblik dohodne cijene. Višak vrijednosti se tim oblikom raspoređuje prema oba faktora proizvodnje, tj. prema cijeni koštanja kapitala, tako da kao profit (formiran na osnovi prosječne profitne stope) pripada vlasniku sredstava za proizvodnju, ili na osnovu monopola upravljanja reprodukcijom. Cijena proizvodnje, kao i svaka dohodna cijena, nužan je oblik klasne (ili neprevladane klasne) diferencijacije društva, jer se tim oblikom vrši privatno ili od proizvođača otuđeno prisvajanje društvenog viška vrijednosti. Dohodna pak cijena u suvremenom svijetu izvan buržoaskog društva izraz je ili neprevladanih odnosa otuđenja ili kratkih spojeva u ekonomskoj spoznaji.

Osnovna opća karakteristika dohodne cijene nepodudarnost je njena oblika s oblikom vrijednosti, protivurječnost između pojave i suštine: ona nije oblik stvaranja vrijednosti i raspodjele ujedno, nego je samo oblik prisvajanja živim radom proizvedene vrijednosti, kao dohotka zbog čega joj i pripada naziv dohodna cijena, a generički je posljedica »upada« opredmećenog svojinskog elementa u svijet živog rada i radne vrijednosti. Za najsavršeniji oblik dohodne cijene, za cijenu proizvodnje ((kapitala), Marx je to adekvatno ovako izrazio: »Shvatljivo je i to zašto oni isti ekonomisti koji se bune protiv određivanja vrijednosti roba radnim vremenom, količinom rada koju one u sebi sadrže« (dakle ne količinom rada koja je u robama utrošena, naša bilješka), »uvijek govore o cijenama proizvodnje kao o centrima oko kojih se kolebaju tržišne cijene. Oni to sebi mogu dozvoliti zato što je cijena proizvodnje već sasvim izopačena i prima facie (očigledno) bespojmovan oblik robne vrijednosti, oblik kakav se javlja u konkurenciji, dakle u svijesti vulgarnog kapitalista, pa dakle i u svijesti vulgarnog ekonomista.«*

4. Kako je poznato iz marksističke teorije, zakon vrijednosti u pojavnom obliku karakterističnom za kapitalističku robnu proizvodnju bio je objašnjen tek onda kada je Marx u najamnini uočio novčani ekvivalent za radnu snagu u prometu između rada i kapitala. U prometu između rada i kapitala nije se radilo naime, o vrijednosti rada već o vrijednosti radne snage kao robe u izrazu najamnine, a koja je, u skladu s mehanizmom kapitalističke robne proizvodnje, data u novčanom izrazu kao vrijednost radne snage. Na taj se način najamninom ostvarila homogenost ekonomskih fenomena, zasnovanih na robi i na novcu. Identificirajući radnu snagu kao robu u izrazu novčane najamnine, Marxova teorijska misao je ujedno uglavila i suštinu razlike između najamnine i vrijednosti koju živi rad stvara, tj. sam otuđeni višak vrijednosti, ekonomsku osnovu klasnog društva. Održavanje prometa između radne snage kao robe i kapitala, a time i održavanje kapital-odnosa, moguće je sve dotle dok se živi rad kao trošenje radne snage svodi na najamni rad, dakle i na novčanu najamninu, opredmećeni pak rad na novčani kapital. Najamnina i na toj ekonomskoj osnovi utemeljeni odnosi proizvodnje temeljne su odrednice zakona vrijednosti što djeluje u obliku cijene proizvodnje odnosno dohodne cijene, koja radnu snagu svodi na robu jednaku svakoj drugoj robi.

Svojim novčanim oblikom, najamnina, kako kaže Marx, prikriva besplatni rad najamnog radnika, te se na obliku najamnine stvara iluzija da je sav rad plaćen. »Na ovom obliku, koji od naših očiju prikriva stvarni odnos i štoviše pokazuje baš njegovu suprotnost, počivaju svi pravni pojmovi radnika, sve mistifikacije kapitalističkog načina proizvodnje, sve njegove iluzije o slobodi, sve apologetske brbljarije vulgarne ekonomije . . .«*

*) Marx, Kapital, III svezak, str. 165.
*) Marx, Kapital, I svezak, str. 471.

Marx je najamninu učinio centralnim problemom oko kojeg se okreće razumijevanje cjelokupne kritike građanske političke ekonomije, a tim je nužno ukazao i na teorijske osnove prevladavanja klasnih načina proizvodnje i raspodjele, otkrićem dvojakog karaktera rada kao apstraktnog i kao konkretnog rada. Ako je, naime, sklop pojavnih novčanih ekonomskih kategorija kapitalizma, kao najamnog sistema izveden iz logike novčane najamnine, onda bi, po logici, sklop ekonomskih kategorija koje historijski prevladavaju najamni sistem nužno morao biti izveden iz živog rada. Živi rad u tom sklopu očito ne ostavlja nikakav prostor za kategoriju kapitala (kao svojinskim odnosom opredijeljeni oblik organizacije reprodukcije), a kako taj nije generički faktor vrijednosti, nema ni osnova (kao ni bilo kakvih potreba) za raspodjelom izvan radnih odrednica. Živi rad nije, međutim, razvojem proizvodnih snaga mogao ostati na nivou izoliranih, nezavisnih, privatnih radova. On je postao društveni rad kao negacija individualnih radova, tako da radno vrijeme — vrijednost, sadržano u robama, nije više individualno radno vrijeme nego je društveno radno vrijeme, društveno-potrebno radno vrijeme, i, kao takvo, zajedničko radno vrijeme svih radnih ljudi društva. Odatle sraslost u robi dijalektičke protivurječnosti vrijednosti-ulaganja u radu i cijene-primanja u novcu, koja ima svoj izvor u radnoj snazi kao robi u izrazu najamnine, može biti prevladana samo dovođenjem u odnos konkretnog rada prema apstraktnom radu. Kako je konkretan rad izmjerljiv i uvjetno sabrojiv kao jedinstveno radno vrijeme, a apstraktan rad originarno vidljiv samo u cjenovnom izrazu, očito je da se kao transformaciona kategorija javlja određena novčana jedinica kao »prirodna« veza između vrijednosti, tj. ulaganja u radu, i cijene, tj. dohotka-primanja u novcu. Ta se novčana jedinica u isto vrijeme javlja i kao mjerilo vrijednosti, i kao mjerilo cijena, i kao mjerilo radne efikasnosti, ali i kao mjerilo u raspodjeli — potrošnji u njenom najširem smislu. Razvijeni oblik vrijednosne cijene u tom kontekstu prevladava dohodnu cijenu. Suština ekonomskog fenomena i pojavnih relacija dovodi se ponovo u potpun sklad: oblik stvaranja vrijednosti, dat radom kao ulaganjem živog rada mjereno radnim vremenom u okviru društvenih potreba, i oblik raspodjele ne protivurječe, raspodjela teče isključivo po efikasnosti živog rada. S obzirom na izmijenjeni društveni odnos, transformaciona novčana jedinica sa navedenom ulogom ima naziv (naslov) jedinice dohotka proizvođača.*

5. S obzirom na značenje iznesenih distinkcija i transformacije čini se kao korisno da se dâ dopunski i rekapitulativni osvrt na iznesena pitanja.

Vrijednost-ulaganje u živom radu, cijena-novčano primanje u robi naporedo je postojanje dviju protivurječnih strana. Roba

*) Dalje izlaganje o ovom centralnom fenomenu ekonomije oslobođenog rada traži izmjenu metodskog pristupa, te će se nastaviti kasnije.

je jedinstvo tog osnovnog ekonomskog protivurječja, i to zato što je specifična roba-radna snaga, korištena na kapitalističkoj osnovi u izrazu najamnine, baza tog osnovnog ekonomskog jedinstva suprotnosti. Kategorijama robe, novca i najamnine, putem navedenog osnovnog ekonomskog jedinstva suprotnosti u robi, zatvorio se krug kapitalističkog oblika proizvodnje, s profitom kao osnovnim motivom privređivanja. Socijalistička revolucija (kao trajan oblik društvene mijene na osnovama društvene i naučno-tehničke revolucije), budući da se u njoj radi o novim ekonomskim odnosima kojih je bit u tome da se putem klasne borbe realizira neposredno upravljanje živog rada, kao društvenog rada, viškom rada, nužno mora u robi to osnovno jedinstvo suprotnosti, stvoreno na kapital-odnosu, razoriti i time razvoj proizvodnih snaga historijski dalje pomaknuti u interesu sebe neposrednog proizvođača, što je i materijalna pretpostavka samoukidanju sebe kao najamnika.

Vrijednost-cijenu ne povezuje novčani ekvivalent već naslovna *jedinica dohotka proizvođača u izrazu novčanih ekvivalenata kojih je rast u (naslovnoj) jedinici dohotka proizvođača nužno razmjeran rastu društvene produktivnosti rada.* U tom se kontekstu jedinica dohotka proizvođača, što je novčani pretvornik vrijednosti u cijenu, a time i veza između vrijednosti i cijene, dijalektički javlja u osobnom dohotku proizvođača kao novo osnovno jedinstvo suprotnosti, čime bi se prevladalo kapitalističko osnovno jedinstvo suprotnosti u robnom obliku. Jedinica dohotka proizvođača ne javlja se, naime, kako je naglašeno, samo kao novčani pretvornik vrijednosti u cijene, odnosno kao dijalektička veza na relaciji vrijednost-cijena, već se javlja i kao osnovno ekonomsko jedinstvo suprotnosti, i to time što je jedinica dohotka proizvođača istovremeno, kao opredmećenje društvene produktivnosti u novčanom izrazu, mjerilo društvene radne efikasnosti, tj. mjerilo društvenog rada, ujedno i mjerilo individualne potrošnje. To je, čini se, kategorija koja izražava Lenjinov zahtjev za jedinstvom mjere rada i mjere potrošnje kao nužnog dijalektičkog jedinstva suprotnosti što revoluciju čini djelatnom u nužnom epohalnom prijelazu od kapitalizma prema socijalizmu. Dakle, to bi nužno mjerilo društvenog rada čovjeka kao proizvođača i mjerilo individualne potrošnje proizvođača kao potrošača, u tom jedinstvu suprotnosti proizvodnje-potrošnje, bilo izraz društvenog radnog bogatstva kao osnovnog jedinstva suprotnosti ekonomske sfere socijalističke revolucionarne epohe u negiranju kapitalističkih oblika bogatstva izraženih u robi, čime bi, zbog izmjene društvenih odnosa, roba prestala biti nosilac osnovnog jedinstva suprotnosti (vrijednost-cijena, stvaranje-prisvajanje), jer je živi rad, kao društveni rad, osnova stvaranja društvene radne vrijednosti, prestao biti roba. Jedinica dohotka proizvođača bila bi na taj način ekonomska kategorija koja omogućuje *prevladavanje ili razrješenje sraslosti dijalektičke protivurječnosti vrijednosti i cijene u robi.* Izvor je ovoj sraslosti vrijednosti i cijene u *robi radnoj snazi* u izrazu najam-

nine odnosno u kapital-odnosu koji najamninu čini nužnim oblikom u eksploatacjji živog rada. Uočavanjem jedinice dohotka proizvođača u osobnom dohotku proizvođača moguće je povući i razliku između živog rada rada-vrijednosti, što je ulaganje u radu mjereno društveno potrebnim radnim vremenom, i cijene-oblika primanja u novcu (dohotka), čime se otvara put u dalji razvoj teorije radne vrijednosti na temelju teorije osobnog dohotka proizvođača, tj. na spoznaji uloge jedinice dohotka proizvođača kao nezavisne varijable ekonomskog sistema udruženih proizvođača (nasuprot profitu kao nezavisnoj varijabli kapitalističke odnosno neprevladane ekonomije prijelaznog razdoblja).* Izgleda, prema tome i zaključno, da bi na toj osnovi bilo moguće prevladati dilemu između rada-vrijednosti i cijene-dohotka, a time razumjeti i suštinu viška vrijednosti u Marxovu smislu, i to daljom razradom teorije radne vrijednosti, adekvatnom teorijom cijene kao i teorijom osobnog dohotka udruženog proizvođača. U tom bi kontekstu bilo moguće riješiti i povezivanje samoupravljanja s visokom efikasnošću rada, što za dalji razvoj i pobjedu socijalizma ima po lenjinskoj ocjeni presudno značenje.

Teorija radne vrijednosti, bez dalje razrade do nivoa razvijenog oblika vrijednosti nailazi, po našem uvjerenju, na teškoće u objašnjavanju suvremenih oblika transformacije cijene proizvodnje kao dohodne cijene u dohodnu monopolnu cijenu odnosno u dohodnu cijenu zasnovanu na državnoj svojini na sredstvima za proizvodnju. Ta transformacija je odraz transformacije monopola vlasništva na sredstvima za proizvodnju i monopol upravljanja viškom vrijednosti bez posredovanja svojine. Teorija pak tzv. dohodne cijene u nas ne pruža nikakvu osnovu za postavljanje teorije osobnog dohotka proizvođača. U njoj je, zapravo, teorija osobnog dohotka proizvođača ukinuta time što je kao motiv privređivanja istaknuta dohodna stopa na oba faktora, analogno profitnoj stopi, tj. principu privređivanja u kapitalizmu. »Dohodna cijena« bi prema tome bila teorijska negativna a ne pozitivna (tj. dijalektička) negacija cijene proizvodnje. Ustvari, »dohodna cijena« je još dublje »izopačenje oblika vrijednosti« nego što je to cijena proizvodnje. Ona nije više reprezentant individualnog djelovanja koje vrši društvenu funkciju već, u osnovi svog cilja, grupo-svojinskog koje realizira poseban interes. Iz profitne stope, a još manje iz dohodne stope, pa prema tome ni iz oblika dohodne cijene, ne može se izvesti ni oblik vrijednosti, ni djelovanje zakona vrijednosti, pa prema tome ni teorija osobnog dohotka proizvođača kao fundament u daljem razvoju proizvodnih snaga i društvenih odnosa u historijskom kretanju od kapitalizma prema socijalizmu. S tim u vezi se ne može, naravno, izvesti ni oblik raspodjele prema radu. Sa-

*) Usporedi, Marx, Kapital, I svezak, str. 549: ». . . Veličina profita je nezavisna promjenljiva, veličina najamnine je zavisna. . .«, u smislu osnovnog obilježja kapitalističke proizvodnje.

mo na teoriji osobnog dohotka proizvođača kao jezgrovnoj kategoriji cijene, što je oblik primanja u novcu na osnovi rada, moguće je razviti suvremenu teoriju razvijene vrijednosne cijene po tragu dalje razrade teorije radne vrijednosti. Cijena kojom teku dohoci kada raspodjela prema radu postane dominantan društveni princip ne može biti dohodna cijena već s obzirom na razvoj proizvodnih snaga, a time i na javljanje živog rada kao subjekta; to može biti samo razvijena vrijednosna cijena kao izraz razvijenog oblika vrijednosti.

II

1. Prema izvedenim distinkcijama, kada u daljem tekstu bude riječi o vrijednosti, podrazumijevat će se ulaganje u radu kao svrsishodno trošenje radne snage za zadovoljavanje ukupnih društvenih potreba. S obzirom na razlikovanje između nerazvijenog oblika vrijednosti potrebno je bliže raspraviti i u čemu je razlika između ta dva oblika vrijednosti. To se može smatrati bitnim za pokušaj daljeg razvoja teorije radne vrijednosti u Marxovu smislu, tj. u smislu određivanja vrijednosti trošenjem radne snage što se mjeri vremenom potrebnim za proizvodnju u svrhu podmirivanja društvenih potreba.

Ulaganje u radu izražava se vremenom trajanja rada, ali ne fizičkim već ekonomskim jedinicama vremena. Prisutan je, dakle, neki odnos između stupnjeva složenosti radova što se izražavaju kao jednostavan rad; kvalitativne razlike radova svode se na jedinstvenu homogenu kvantitetu radnog vremena kao jedinstvene mjere trošenja radne snage. Svođenje raznih radova u kapitalizmu se vrši na tržištu, tj. putem cijene za radnu snagu. U samoupravnim uvjetima davanje tržištu takve uloge značilo bi u samim osnovama produkcionih odnosa zadržati uvjete reprodukcije kapitala. Prema tome se svođenje radova na jedinstvenu homogenu kvantitetu kao problem odnosa prost — složen rad nužno rješava u unutrašnjosti ekonomskog fenomena, tj. kod ulaganja društveno potrebnog živog rada, dakle stvaranja vrijednosti. Još dvadesetih godina ovg stoljeća L. Mises, austrijski ekonomist, nalazio je da je osnovni defekt socijalizma u tome što nije kadar izdatak u radu različitih kvalitativnih obilježja svesti na zajednički nazivnik, odakle zaključuje da socijalizmu nedostaje racionalna osnovica za mjerenje proizvodne snage rada, a time i za uspostavljanje ravnoteže unutar fonda ukupnog radnog vremena kojim društvo raspolaže.* Naravno, to se

*) L. Mises je smetnuo s uma da komunizam kao sistem ekonomije radnog vremena pripada razdoblju visokorazvijenih proizvodnih snaga, u kojemu je dokinuta razlika između fizičkog i umnog rada. A ako je polazio od sovjetskog društva, u kom su razlike u kvalitativnoj strukturi rada prisutne, jedva mu se ova kritička primjedba može upisati u grijeh:

ne može učiniti onako nedomišljeno kako to čini vulgarna suvremena ekonomija antlitičkom procjenom radnih mjesta, uvažavajući, uglavnom, pretežnost posla kojim se konkretan radnik bavi, tako da onda s istom procjenom seli s posla na posao, makakva taj kvalitativna obilježja imao. Nasuprot, nužno je procjenjivati poslove, a to znači rastvoriti tehnološki proces na elementarne čestice (tehnološke jedinice ili tehnološke tokove), utvrditi po tim česticama poslove i staviti ih jedinstvenom analitičkom procjenom u odnos prema poslu koji po svojim obilježjima predstavlja jedinicu (mjeru).** To može biti, u načelu, običan kvalificiran rad (suvremene industrijske proizvodnje) koji se obavlja prosječnom okretnošću, prosječnim intenzitetom i u prosječnim uvjetima (koji uključuju i prosječnu u društvu prisutnu tehničku opremljenost rada). To bi bio poznati uvjetno-kvalificirani rad (UKR). Kod toga je potrebno uspostaviti sklad između vertikalne i horizontalne strukture procjene poslova. Vertikalna se odnosi na uspostavljanje pravilne gradacije u procjeni svakog konkretnog posla u strogoj povezanosti s procesom proizvodnje, a horizontalna znači u društvu kao cjelini postići da podjednaki poslovi imaju podjednake procjene vrijednosti poslova. Ako rezultat procjene označimo kao »faktor posla« sa simbolom f, i da je RKR = fb = 1,00, tj. da je bazni faktor posla jedinica, onda su procjenbeni zahtjevi i stupnjevi tisućinke ili stotinke jedinice, a suma parcijalnih rezultata procjene decimalni razlomak ispod ili iznad jedinice, na primjer fk-min = 0,67 za najprostiji rad, fk-max = 2,68 za najsloženiji rad, gdje indeks »k« označuje konkretan posao. Odatle proizlazi da je raspon između fk-min i fk-max društveno dogovoren kao 1:4.

Posljedica mehanizma valorizacije kvalitativno različitog rada s istih polazišta mogućnost je homogenizacije radnog vremena.

Ako je, na primjer, na poslu zabilježeno fizičko (naturalno) vrijeme (kvalitativno nejednakog) rada 8 sati, a pripada poslu, po procjeni, fk = 1,500, taj rad, kao kvalitativno ujednačen ili

---

ni ekonomisti socijalističkog društva nisu iznašli održivi procede svođenja rada na isti kvalitativni nazivnik . Postupak koji se, nastavno, sumarno izlaže prvi je puta u praksi primijenjen 1961, u okviru teorijske prakse koja je predmet ove rasprave i koja neprekidno teče sistemskim istraživanjima od 1954. godine inspirirana djelom B. Kidriča.

**) U vezi s prethodnom bilješkom razlaganje poslova na tehnološke jedinice ima izvanredno značenje za vođenje procesa optimalizacije učinaka u privredi: tehnološka jedinica ili tehnološki tok je najmanja stanica proizvođenja vrijednosti, odakle je moguće (i tako je to u pilotskoj praksi na mnogo strana provedeno) svaku pojavu u privredi izučiti u krajnje detalje, naravno u okviru ekonomije radnog vremena kao sistema ili sistemske podloge. Radno vrijeme, kao ekonomsko vrijeme, ujedno je agregacioni princip, koji, uz tzv. društveno-objektiviziranu raspodjelu, omogućava nepogrešivo agregiranje od tehnološkog toka za artikal do ekonomije zemlje i likvidaciju svake proizvoljnosti u tumačenju ekonomskih pokazatelja. To je ogromna prednost čistih odnosa koji se uspostavljaju u ekonomiji radnog vremena.

homogeniziran rad, ima ekvivalent u 8 × 1,5 = 12 sati homogeniziranog iliti (za razliku prema prirodnom vremenu) ekonomskog vremena. Pod iznesenim pretpostavkama cijeli fond potrebnog radnog vremena društva moguće je izraziti kao sumu ekonomskog vremena. Ova suma ekonomskog vremena u cjelini društvene proizvodnje ulazi u određivanje vrijednosti, *ali putem strukture velikih odjeljaka društvene reprodukcije*, tj. putem potrebne podjele rada s gledišta interesa neposrednog proizvođača materijalne proizvodnje, te ova suma ekonomskog vremena predstavlja ekonomsku kategoriju »živi rad«, simbol »hž«, koja je osnova u formiranje društvene vrijednosti. U tom je smislu ne treba brkati s individualnim dohocima, koji se povezuju s oblikom »nagrađivanje prema radu«, što je vulgarna ekonomija istumila u prvi plan, prikrivajući ekonomske odnose stvorene podjelom društvenog fonda radnog vremena (kao osnovom određivanja vrijednosti) suprotno interesu neposrednog proizvođača. Pojavni oblik tog je inflacija, produbljavanje jaza između razvijenih i nerazvijenih, stvaranje velikih razlika u osobnim dohocima, formiranje neradnih dohodaka.

2. U razlikovanju između pretkapitalističkog i kapitalističkog stadija ekonomskog razvitka treba istaknuti da su se u pretkapitalističkom stadiju *individualne vrijednosti izjednačavale na lokalnom tržištu*, opredmećeni rad u sredstvima za proizvodnju u poredbi sa živim radom imao je relativno veoma mali udio. Razlika u organskom sastavu sredstava među pojedinim proizvođačima bila je gotovo zanemarljiva. *Na takvom stupnju razvoja proizvodnih odnosa djelovao je zakon vrijednosti u nerazvijenom obliku time što je neposredno utrošen rad, gotovo podjednake kvalitete, mjeren vremenom trošenja rada na konkretan predmet rada, determinirao cijenu. Nerazvijeni oblik vrijednosti javlja se kao novostvorena vrijednost (NV), što je bit nerazvijenog oblika vrijednosti i sam sadržaj vrijednosne cijene:*

$$NV = V \cdot \left(1 + \frac{M}{V}\right) \quad \ldots \text{vrijednost} \qquad (1)$$

$$Wc = C + V \cdot \left(1 + \frac{M}{V}\right) \cdot n \quad \ldots \text{vrijednosna cijena} \qquad (2)$$

gdje je:

$V \cdot \left(1 + \frac{M}{V}\right)$ = novostvorena vrijednost, izražena u vremenu;

C = predmet rada u cjenovnom obliku;

n = novčani pretvornik u cijene, (u konkretnom slučaju nadnična stopa).*

*) To je u odjeljku I ovog napisa anticipirana kategorija »jedinica dohotka proizvođača«.

Oblik /V . $(1 + \frac{M}{V})$/, tj. novostvorena vrijednost, identična je i u obliku vrijednosti (1) i u obliku cijene (2): suština i pojava ne protivurječe.

U kapitalističkom stadiju razvoja, koji karakterizira slobodno kretanje rada i kapitala iz jedne sfere proizvodnje u drugu, što nije bilo ostvarljivo u pretkapitalističko doba, dolazi do formiranja novih potreba u skladu s izmjenama u načinu proizvođenja života. Javlja se razvoj investicione sfere, *a time nastaju novi oblici podjele rada na velike odjeljke kapitalističke reprodukcije, u osnovi koje je i javljanje široke lepeze kvalitativnih razlika među poslovima. Dok je u pretkapitalističkom stadiju bila moguća ekvivalentna razmjena gotovo u svakom pojedinačnom slučaju robne razmjene, suprotno tome se u kapitalističkom stadiju ravnoteža premješta s pojedinačnog akta razmjene u cjelinu društvene vrijednosti.* Vrijednost pojedinačne robe nije više bila određena radom uloženim u njenu proizvodnju, već društveno potrebnim radom s gledišta reprodukcije cijeloga kapitala. Na ovo ukazuje i Marxova misao: ». . . svaki je pojedinačni kapitalist, kao i *cjelina svih kapitalista* svake posebne oblasti proizvodnje, zainteresiran u eksploataciji *cjelokupne radničke klase* od strane cjelokupnog kapitala i u stepenu te eksploatacije, ne samo iz opće klasne simpatije, nego direktno ekonomski, zato što, pod pretpostavkom da su sve druge okolnosti, a među njima i vrijednost predujmljenog *cjelokupnog postojnog kapitala,* dane, prosječna profitna stopa zavisi od stepena eksploatacije *cjelokupnog rada od strane cjelokupnog kapitala.*«*

To što je cjelina svih kapitala zainteresirana u eksploataciji cjelokupne radničke klase, tj. cjelokupnog rada od strane *cjelokupnog* kapitala, ima svoju osnovu u razvoja rada od njegova lokalnog značaja preko sve razvijenijih oblika prometa do nacionalnog i svjetskog tržišta, a posebno u rastavljanju proizvodnje sredstava rada, tj. investiicone sfere, od proizvodnje potrošnih dobara, te u tim uvjetima izvor vrijednosti (apstraktan rad) postaje ukupnost svih radova uloženih u ukupnoj proizvodnji, ali homogeniziranih putem tržišta radne snage u obliku cijene radne snage kao robe.

Dalji razvoj proizvodnih snaga doveo je do modernih dinamičkih ekonomskih struktura, tj. do dalje velike podjele društvenog fonda radnog vremena. Ono što je u prošlom vremenu bilo prisutno u klici, dolazi danas sve jače do izražaja: formirao se tzv. treći veliki odjeljak unutar podjele živog rada, a koji predstavlja cjelokupnu infrastrukturu društva (škole, nauku, umjetnost, socijalno osiguranje, itd.). Cjelokupni živi rad koji je potreban da se reproducira cjelokupna struktura društva ulazi u

*) Marx, Kapital, III svezak, str. 164. Podvukli V.—B.

formiranje vrijednosti. Ali to formiranje vrijednosti, tj. strukturiranje cjelokupnog živog rada na osnovama povećanja zaposlenosti, ne teče bilo kako već u skladu s razvojem proizvodne snage društvenog rada. Onaj dio povećane društvene produktivnosti rada koji ne predstavlja osnovu povećanja individualnog životnog standarda putem novčanog opredmećenja, materijalna je osnovica nove zaposlenosti živog rada. Na taj način povećana produktivnost društvenog rada, što je u biti dijalektička negacija vrijednosti, postaje, dijelom, osnova stvaranju dodate vrijednosti putem nove zaposlenosti. Govoreći klasičnim ekonomskim kategorijama, to bi bila transformacija relativnog viška vrijednosti u potreban rad i u apsolutni višak vrijednosti. Na taj su način odnosi unutar cjelokune strukture ukupnog živog rada društva ono određujuće za definiranje odnosa potrebnog rada i »uvjetnog viška rada«.*

Nastavno se na ovo gledište može zaključiti da ukupno trošenje radne snage unutar svih velikih odjeljaka društvene reprodukcije do visine potrebnog rada predstavlja vrijednost svih proizvoda rada koji ulaze u osobnu potrošnju članova društvene zajednice. Ova vrijednost, tj. ukupnost svih radova kao trošenje radne snage u svim odjeljcima reprodukcije do visine potrebnog rada, apstraktan je rad II odjeljka društvene reprodukcije, tj. vrijednost proizvoda koji ulaze u osobnu potrošnju. Na taj način je vrijednost proizvoda rada II odjeljka određena ukupnim radnim vremenom potrebnim za proizvodnju proizvoda rada do visine potrebnog rada svih odjeljaka reprodukcije, a ne više radnim vremenom uloženim u proizvodnju proizvoda koji ulaze samo u osobnu potrošnju. Ovo je sasvim suprotno od zakona vrijednosti odnosno njegovog djelovanja putem nerazvijenog oblika vrijednosti. Ako je do sada bilo sporno da li se društveno potrebno radno vrijeme mora shvatiti kao takvo samo u tehnološkom smislu ili u smislu njegove društvene korisnosti, gornjim izvođenjem se nameće zaključak da se pod društveno-potrebnim radnim vremenom razumije ono radno vrijeme, kao trošenje radne snage, koje je potrebno ne samo za reprodukciju materijalne proizvodnje već i za reprodukciju cjeline društvene strukture. Ako je to strukturiranje potrebnog radnog vremena izraženo sa stajališta neposrednog proizvođača materijalne proizvodnje, onda oblik raspodjele teče razvijenim oblikom vrijednosne cijene (a ne oblikom dohodne cijene), jer je to oblik adekvatne cijene putem koje se, može jedino, neposredno upravljati viškom vrijednosti.

Razvijeni oblik djelovanja zakona vrijednosti najpotpunije je došao do izražaja u modernoj epohi, u kojoj su se razvojem proizvodnih snaga i društvenih odnosa u kretanju od kapitalizma prema socijalizmu ispoljili spomenuti odjeljci društvene reprodukcije:

*) O uvjetnom višku rada govorimo zato što je to nova kategorija koja pored viška rada sadrži i reprodukciju postojećih uvjeta rada.

— prvi odjeljak: proizvodnja sredstava rada, u koja ulazi i za njih potrebna proizvodnja predmeta rada;
— drugi odjeljak: proizvodnja namijenjena osobnoj potrošnji u koju ulazi i za njih potrebna proizvodnja predmeta rada;
— treći odjeljak: proizvodnja cjelokupne društvene djelatnosti izvan materijalne proizvodnje.

Prvi i drugi odjeljak sačinjavaju materijalnu proizvodnju koja je izravan odnosno neizravan prirodni nosilac trećeg odjeljka, i to samo ukoliko se treći odjeljak osamostalio te postao karakterom svojih usluga prirodnom potrebom radnog čovjeka koji se njima koristi bez naknade tako da su njegove usluge dostupne svim radnim članovima društvene zajednice pod jednakim uvjetima, tj. prema potrebi, a to znači bez obzira na njihov udio u raspodjeli radom stvorene vrijednosti. U raspodjelu se time unosi novi element kao negacija raspodjele prema kvaliteti rada tako da je u tom elementu sadržan princip raspodjele prema kvantiteti rada: jedan sat rada, na primjer, arhitekta i jedan sat rada nosača s gledišta korištenja besplatnih usluga III odjeljka imaju jednaku vrijednost.

Osim ova tri odjeljka, koji sačinjavaju ukupan djelatan živi rad društvene zajednice, ima i četvrti odjeljak, a to je odjeljak mirovina i socijalne zaštite. U njemu su prisutna samo primanja bez sudjelovanja živog rada, te ovaj odjeljak ne ulazi u osnovicu stvaranja vrijednosti.

III

Sav živi rad koji se u društvu obavlja može se, prema izloženom, svrstati u tri odjeljka: I = proizvodnja sredstava za rad i potrebna proizvodnja predmeta rada; II = proizvodnja potrošnih dobara i njihovih predmeta rada i III = živi rad izvan materijalne proizvodnje, u infrastrukturi društva. Drugi odjeljak rada mora dobaviti potrošna dobra za sve odjeljke, te mora biti toliko efikasan da omogući transfer rada u ostale odjeljke i da pruži materijalnu osnovicu za reprodukciju čovjekove egzistencije u društvu. Ako živi rad hž razlučimo po odjeljcima, u ukupni živi rad ako označimo simbolom hžu, onda je slika ova:

$$hž_1 + hž_2 + hž_3 = hžu \qquad (3)$$

Uvažimo li obrazložena opterećenja koja podnosi $hž_2$, a, ono taj mora svojom efikasnošću stvoriti materijalnu bazu, tj. potrošna dobra, za ostale odjeljke, na osnovi čega se uspostavlja odnos:

$$\frac{hž_1 + hž_2 + hž_3}{hž_2} = \frac{hžu}{hž_2} = REFk_2 \qquad (4)$$

Rezultat tog odnosa je radna efikasnost ili koeficijent radne efikasnosti ($REFk_2$) drugog odjeljka, u kojem se krije materijal-

no pokriće vrijednosti osobne potrošnje za rad I, II i III odjeljka i pokriće reprodukcije uvjeta rada samo II odjeljka.

Veličina hžu je, u smislu iznesenih postavki, apstraktan rad, vrijednost II odjeljka, a hž$_2$ je konkretan rad, tj. ulaganje živog rada kao trošenje radne snage u II odjeljku do visine potrebnog rada proizvođača II odjeljka, ulazeći, kao dio cjeline društvenog fonda rada, u određivanje vrijednosti dobara što sačinjavaju cjelinu osobne potrošnje. Relacija REFk$_2$ u biti determinira koeficijent radne efikasnosti u cjelini društvene reproprodukcije, kao gravitacioni koeficijent radne efikasnosti, odakle bi slijedilo da je REFk$_2$ = REFku.* Što zapravo kazuje REFk$_2$? To je odnos potrebnog rada uvećanog za uvjetni višak rada prema potrebnom radu II odjeljka, tako da REFk — 1 putem strukture živog rada označava uvjetni višak rada kao uvjetni višak vrijednosti, dostignut razvojem proizvodnosti društvenog rada, te označava onaj ekonomski centar gravitacije oko kojeg se kreću svi oblici uvjetnog viška vrijednosti.

REFk$_2$ kazuje, prema izrazu (4), koliko jedinica apstraktnog rada II odjeljka dolazi na jedinicu konkretnog rada II odjeljka. Uzmimo, nasumce, ovu relaciju:

$$\frac{\text{hžu}}{\text{hž}_2} = \frac{3}{1} = \text{REFk}_2 = 3 \qquad (5)$$

Ona u ovom slučaju, pokazuje da uvjetni višak rada iznosi 3—1=2, tj. REFk$_2$—1, a njegov korelat, potreban rad, 1. Ako čitav dodatni rad (uvjetni višak rada i potreban rad) označimo kao jedinicu, onda je struktura ova:

Potreban rad	0,333 ili 1/3	
Uvjetni trošak rada	*0,667* ili 2/3	(6)
Dodatni rad	1,000 ili 3/3	

Ono što mora veoma upasti u oči u tom demistificiranom svijetu radne vrijednosti (zato, uostalom, jer je proizvodnja vrijednosti isključivo rezultat trošenja živog rada), to je da se formiranje i raspodjela vrijednosti odvija prirodno, neposredno i neposredno isključivo u svijetu živog rada samog. Međutim, suprotno tome, u kapitalističkom društvu se i raspodjela odvija u svijetu posredovanosti. Kapital kao društveni odnos u raspodjeli se praktično potvrđuje kao strano tijelo, metaforom izraženo: kao gusar koji je upao u svijet živog rada da bi izvršio pometnju i da bi oteo ono što mu pripada jedino po sili: neplaćeni rad.

Kako REFk$_2$, u svojoj suštini, rečeno je, determinira koeficijent radne efikasnosti kao gravitacioni koeficijent radne efikasnosti u cjelini društvene reprodukcije imali bi da je:

$$\text{REFk}_2 = \text{REFku} \qquad (7)$$

---

*) REFku označava gravitacioni koeficijent radne efikasnosti, cjeline društvene materijalne reprodukcije u formiranju radne vrijednosti, a u organskoj međuzavisnosti velikih odjeljaka društvene reprodukcije.

Polazeći od strukture ukupnog fonda društvenog radnog vremena, svaki bi odjeljak društvene reprodukcije, prema koeficijentu radne efikasnosti I odjeljka društvene reprodukcije imao jednaki koeficijent radne efikasnosti, te se time fond radnog vremena I i III odjeljka svodi na jednaku vrijednost II odjeljka, što je pretpostavka ravnoteže u vrijednosti, ali ne više na osnovi jednostavnog već na temelju razvijenog oblika zakona vrijednosti.

Prema tome, izraz ukupne društvene vrijednosti, izveden iz rasporeda ukupnog društvenog fonda radnog vremena, ima ovaj izgled:

$$hžu \; . \; REFku = Dpvu \qquad (8)$$

gdje je:

hžu = fond društvenog radnog vremena:
REFku = koeficijent radne efikasnosti prema (7);
Dpvu = društveni proizvod — ukupna vrijednost ukupnog društvenog rada.

Prema obliku (8) proizlazi da je učinjena distinkcija između fonda društvenog radnog vremena i vrijednosti, što predstavlja prividnu nelogičnost.

Fond društvenog radnog vremena je ukupno radno vrijeme društva strukturirano na velike odjeljke društvene reprodukcije. Tek se putem tog odnosa (što je izraz strukture potrebnog rada i uvjetnog viška rada) ukupno radno vrijeme, kao djelatan živi rad hž, transformira u vrijednost. *Vrijednost, kako se historijski formirala na kapitalističkoj osnovi, izražena je s više radnog vremena od onog radnog vremena koje je potrebno za reprodukciju cjelokupne društvene strukture.* Tako da je:

$$hžu < Dpvu$$

U tim okolnostima potreban rad i vrijednost nisu jednake veličine izražene u radnom vremenu. Tu je prisutna pojava »napuhavanja« društveno potrebnog radnog vremena putem vrijednosti te je stvorena osnova otuđenja konkretnog rada (kao potrebnog rada za reprodukciju cjelokupne društvene strukture) od apstraktnog rada koji je preuzeo tu funkciju iako REFku nije voluntaristički određen već je uvjetovan odnosima podjele ukupnog fonda radnog vremena društva na velike odjeljke reprodukcije, a izraz je stope »uvjetnog viška vrijednosti« kao gravitacionog centra u formiranju svih pojavnih oblika: profita i »amortizacije« u kapitalizmu, dobiti i »amortizacije« u etatizmu, oblika akumulacije u kretanju od kapitalizma prema socijalizmu.

Kada socijalizam razvije svoju vlastitu i demistificiranu ekonomsku osnovu određivanja vrijednosti u čistom obliku izvan sistema eksploatacije rada tj. kapital-odnosa, vrijedit će odnos: hžu=Dpvu, a sam oblik vrijednosti društvenog proizvoda izgledat će ovako:

$$(hžu \cdot \frac{1}{REFk_s}) \cdot REFku = Dpvu \qquad (10)$$

vrijednost osobne potrošnje

hžu
tj. ukupno potrebno radno vrijeme, cjelina fonda društveno potrebnog radnog vremena

Oblik (10) u svojoj suštini izlazi na oblik hžu=Dpvu. U njemu se više ne provodi »napuhavanje« vrijednosti kao na kapitalističkoj osnovi, i od koje osnove nužno polazi dalji razvoj i transformacija nasljednog ekonomskog sistema društvene proizvodnje tako da je fenomen »napuhavanja vrijednosti« prisutan i u prijelaznoj fazi. Nasuprot eksteriorizaciji u formiranju vrijednosti, što karakterizira kapitalizam, javit će se na vlastitoj ekonomskoj osnovi socijalističkog društva interiorizacija u formiranju vrijednosti tj. pounutrenje vrijednosti, što bi bila jedna od njegovih karakteristika. U prvom slučaju, gdje je prisutno »napuhavanje« vrijednosti, rad radnika od 8 sati predstavlja polaznu netto-veličinu računa, a u drugom slučaju tih 8 sati predstavlja brutto-veličinu. U prvom slučaju prisutno je dodavanje do visine brutta, a u drugom slučaju odbitak do razine netta. Taj proces ponutrenja vrijednosti nazivamo unošenjem »viška vrijednosti« u potreban rad: sve je potreban rad, ali sada za proizvodnju proizvoda rada i usluga, a ne samo radne snage na osnovama provedene transformacije, što je od velike važnosti. Iz procesa eksteriorizacije naime, u formiranju vrijednosti, a to znači na kapitalističkoj osnovi, izviru upravo suvremeni fenomeni galopirajuće i nezadržive inflacije cijena, koja se ne može prevladati nikakvim monetarno-cjenovnim instrumentarijem već priznanjem u stvarnim relacijama da je potreban rad za proizvodnju društveno-potrebnog proizvoda jednak potrebnom radu za reprodukciju cjelokupne društveno-potrebne strukture. Potreban rad, formiran na toj osnovi, sadrži u sebi potreban rad za reprodukciju individualnih članova društvene zajednice ali i za reprodukciju cjeline uvjeta rada. Tako je u potrebnom radnom vremenu za proizvodnju konkretnog proizvoda sadržana i jedna i druga ekonomska osnova. Put do toga vodi preko međučlanova, u čemu se kao bitan čini razvijeni oblik vrijednosne cijene (cijene radne efikasnosti) kao normalne cijene društvene reprodukcije u kretanju od kapitalizma prema socijalizmu. Na taj način prevladavanjem eksploatacije postepeno bi nužno nestajao, a zatim sasvim nestao onaj privid, da je sav rad plaćen, što je osnovni privid na kojem egzistira kapital-odnos.

Isti onaj proces koji treba otvoriti kod svođenja svih radova na jedinstvenu kvantitetu homogenizacijom poslova na vrijednosti fb = 1,000, treba otvoriti i kod određivanja društvene vrijednosti potrebnim radnim vremenom putem gravitacionog koeficijenta radne efikasnosti, izvedenog iz odnosa apstraktnog i konkretnog rada II odjeljka društvene reprodukcije, koji je način već objašnjen. Jedan se i drugi proces formiranja društvene radne vrijednosti u kapitalizmu zbiva putem tržišta, »iza leđa proizvođača« stihijnim prodavanjem i kupovanjem radne snage, a time i cjelokupne robe što je osnova reprodukcije kapitala.

Iz ovog proizlaze dva pitanja:

a) što je razvijeno djelovanje zakona vrijednosti, i, prema tome: kakav je razvijeni oblik djelovanja zakona vrijednosti kao dijalektička negacija nerazvijenog oblika djelovanja zakona vrijednosti i

b) kako se i na koji način vrši raspodjela vrijednosti ukupnog društvenog rada, tj. Dpvu, pa, prema tome, kakav je oblik raspodjele na svim nivoima društvene reprodukcije, što je ujedno i pitanje normalne cijene prijelaznog razdoblja od kapitalizma prema socijalizmu?

IV

Prije nego što pokušamo odgovoriti na ta pitanja, potrebno je uspostaviti vezu između oblika društvene radne vrijednosti Dpvu i svakog pojedinog proizvoda, a time i onog koji ulazi u osobnu potrošnju. *Ova veza ne bi bila ništa drugo nego koeficijent radne efikasnosti REFk₂ u svojstvu gravitacije vrijednosti, kojim se mjeri »uvjetni višak rada«*, a time ujedno dokazuje i u kojoj su mjeri prirodni uvjeti kao i razvoj proizvodne snage rada, takvi da jedan dio raspoloživog društvenog fonda radnog vremena, u našem primjeru konkretan rad II odjeljka, »dostiže za njihovu reprodukciju i samoodržavanje kao proizvođača, da proizvodnja njihovih potrebnih životnih sredstava ne potroši svu njihovu radnu snagu. Tu plodnost prirode čini jednu granicu, jednu polaznu točku, jednu osnovu. S druge strane, razvitak društvene proizvodne snage njihova rada čini drugu«. . . , »dakle poljoprivredni rad u najširem ekonomskom smislu, mora biti dovoljno plodan da se ne bi sve raspoloživo radno vrijeme apsorbiralo u proizvodnji sredstava za ishranu za neposredne proizvođače; dakle da bude moguć višak poljoprivrednog rada a s time i višak proizvodnog rada«.*

Ovo što Marx govori o poljoprivrednoj proizvodnji, vrijedi i za sve grane industrijske proizvodnje koje proizvodi rada ulaze u II odjeljak društvene reprodukcije. Dakle, za pojedini proiz-

*) K. Marx, Kapital, III, str. 587.

vod, a time i za pojedinu grupaciju, granu, a time i za oblast proizvodnje, vrijedi načelo da je radna efikasnost onaj odnos u proizvodnji vrijednosti koji sintetizira subjektivni uvjet proizvodnje, tj. da »... neposredni proizvođači moraju raditi preko onog vremena koje se zahtijeva za reprodukciju njihove vlastite radne snage, njih samih«, . . . kao i objektivni uvjet »da oni višak rada mogu dati« s obzirom na plodnost, tlo i razvoj društvene proizvodne snage rada.* A radna se efikasnost, kako je navedeno, definira kao odnos apstraktnog rada i konkretnog rada, i to na nivou svakog pojedinog proizvoda, prema obliku:

$$\frac{H}{hž} = REFku \qquad (11)$$

gdje je:

H = apstraktan rad.

Oblik (11) je jezgrovni odnos razvijenog oblika vrijednosti, a time i jezgrovni odnos raspodjele prema radnoj efikasnosti. Tim se oblikom, zapravo, uspostavlja prirodna veza između mikro-strukture i makro-strukture vrijednosti, i to istim, dakle konzistentnim oblikom.

Na taj bi način struktura društvene radne vrijednosti, izvedene iz rasporeda društveno potrebnog fonda radnog vremena strukturiranog na velike odjeljke društvenog rada, izgledala ovako:

$$\begin{aligned} hž_1 \,.\, REFk_2 &= Dpv_1 = H_1 \\ hž_2 \,.\, REFk_2 &= Dpv_2 = H_2 \\ hž_3 \,.\, REFk_2 &= Dpv_3 = H_3 \end{aligned} \qquad (12)$$

i cjelina:

$$hžu \,.\, REFku = Dpvu = Dpvu_1 + Dpvu_2 + Dpvu_3 = Hu$$

Prema tome je:

$$\frac{Hu}{hžu} = REFku \qquad (13)$$

Kada jeriječ o apstraktnom radu, tada moramo imati pred očima dvije derivacije, a te su: ako je apstraktni rad H derivacija cijene, onda je to društveno priznato radno vrijeme-vrijednost; ako je pak derivacija vrijednosti (hž . REFku), tada je društveno potrebna vrijednost, ali uz uvjet da je individualni hž, putem ukupnog potrebnog radnog vremena, ušao u određivanje vrijednosti. To i sačinjava duboki smisao svih razvojnih planova samoupravne društvene zajednice.

Ova je distinkcija od osnovne važnosti u daljem izvođenju modela i u obliku cijene i u obliku vrijednosti.

---

*) Marx, op. cit., str. 586/587.

Vratimo se za trenutak izrazu hžu = hž$_1$ + hž$_2$ + hž$_3$. Što taj ukupni živi rad predstavlja? U smislu Marxova izvođenja, to bi bio potreban rad za reprodukciju životne egzistencije svih proizvođača. Taj ukupni potreban rad »hžu«, jednak je, u smislu dosadašnjeg izvođenja, apstraktnom radu, tj. vrijednosti II odjeljka, pa je prema tome:

$$\text{hžu} = H_2 = Dpv_2 \tag{14}$$

i tim se oblikom, zapravo, uspostavlja nužna unutarnja povezanost u cjelini društvene radne vrijednosti. U tom smislu se mogu navesti Marxove riječi: »Ma da se rad neposrednih proizvođača hrane (mi bismo kazali: svih proizvođača kojih proizvod rada ulazi u osobnu potrošnju društva), za njih same dijeli na potreban rad i višak rada, on ovako u odnosu na društvo predstavlja samo potreban rad zahtijevan za proizvodnju sredstava za ishranu« (mi bismo kazali: sredstava koji ulaze u osobnu potrošnju članova društva).* »Uostalom to se isto zbiva kod svake podjele rada u okviru čitavog društva, za razliku od podjele rada u okviru pojedinačne radionice« . . . Ako je ova raspodjela razmjerna, onda se proizvodi različitih grupa prodaju po svojim vrijednostima (pri daljem razvijanju po cijenama proizvodnje), *ili pak po cijenama koje su općim zakonima određene modifikacijom tih vrijednosti,* odnosno cijena proizvodnje. To je ustvari zakon vrijednosti kakav se potvrđuje ne u odnosu na pojedinačne robe ili artikle, već na svaki put drukčije cjelokupne proizvode posebnih oblasti društvene proizvodnje koje su podjelom rada postale samostalne; tako da ne samo što je na svaku pojedinačnu robu upotrebljeno samo potrebno radno vrijeme, nego je od cjelokupnog društvenog radnog vremena upotrebljena u različitim grupama samo potrebna razmjerna količina. Jer upotrebna vrijednost ostaje uslov. »Ova kvalitativna granica kvota društvenog rada, primjenjivih na različite posebne oblasti proizvodnje, samo je *razvijeni izraz zakona vrijednosti* uopće; ma da potrebno radno vrijeme ovdje dobiva drugi smisao.«*

Kao što je stopa viška vrijednosti:

$$\frac{M}{V} \tag{15}$$

prevladana koeficijentom radne efikasnosti:

$$\frac{\text{hžu}}{\text{hž}_2} = REFk_2 \tag{16}$$

---

*) Odatle taj živi rad »hž$_2$« ulazi u nazivnik, pa imamo $\frac{H_2}{\text{hž}_2} = REFk_2$ tj. odnos ukupnog potrebnog rada prema potrebnom radu II odjeljka.

*) K. Marx, Kapital, III, str. 587/588. Potcrtanje naše.

odnosno:

$$\frac{H_z}{hž_z} = REFk_z \qquad (17)$$

tako je kategorija novostvorene vrijednosti (NV) prevladana kategorijom ukupne dodate vrijednosti, tj. kategorijom društvenog proizvoda (Dpv), što je u dosadašnjem izlaganju nazvano potrebnim radom uvećanim »uvjetnim viškom rada« odnosno »uvjetnim viškom vrijednosti«. Naime, kategorija ukupne dodate vrijednosti obuhvaća raniju kategoriju novostvorene vrijednosti i novu kategoriju prenesenu vrijednost održavanja društvenih sredstava rada u funkciji. Vulgarna je ekonomija tu prenesenu vrijednost nazvala »amortizacijom« ne shvaćajući da se s obzirom na konstituiranje društvene podjele rada na tri odjeljka s posebnim formiranjem investicione sfere sredstava rada u svim odjeljcima nužno mora javiti i živi rad potreban za održavanje uvjeta rada, tj. društvenih sredstava rada u funkciji. Prema tome u kategoriji hžu sadržan je i živi rad koji je potreban za održavanje uvjeta rada, što i jest osnova »prenesene vrijednosti«, pogrešno nazvane »vrijednošću amortizacije«. Tu se, dakle, ne radi, kako je to, uostalom i klasična marksistička misao pretpostavljala, o sukcesivnom prijenosu putem rada dijela vrijednosti sa sredstava rada na proizvod rada kao sastavni element robne vrijednosti. Vrijednost amortizacije nije *sastavni dio vrijednosti dodatnog rada, tj. sastavni dio vrijednosti društvenog proizvoda (Dpv), već se vrijednost društvenog proizvoda:*

$$hžu \,.\, REFku = Hu \qquad (18)$$

strukturira — kako će se još raspraviti — na pojedine elemente us kladu s efikasnošću društvenog rada prema relaciji na nivou vrijednosti svakog proizvoda rada:

$$\frac{H}{hž} = REFk \qquad (19)$$

te se, prema tome, ne radi o zbrajanju sastavnih dijelova već o objektiviziranom strukturiranju društvene radne vrijednosti kao vrijednosti društvenog proizvoda, koja se javlja kao jedinstvena kategorija, čime se prevladava nerazvijeni oblik vrijednosti (NV) razvijenim oblikom vrijednosti (Dpv). Dpv je razvijeni oblik vrijednosti zato što, pored reprodukcije živog rada i viška rada »nerazvijenog oblika vrijednosti«, organski sadrži putem dalje reprodukcije živog rada, i reprodukciju dostignutog nivoa uvjeta rada kao društvenih uvjeta. Ali ne samo zbog toga već i toga radi što je to izraz razmjernih kvota rasporeda ukupnog društvenog fonda radnog vremena na različite grupacije proizvodnje i na različite društvene potrebe i što se individualna produktivnost rada mjeri tek u odnosu prema društvenoj produktivno-

sti rada. Kada je, dakle, riječ o razvijenom obliku vrijednosti, kojim je negiran nerazvijeni oblik vrijednosti, radi se o dijalektičkoj negaciji: njome se održava ono što je bilo vrijedno u negiranom izrazu i to se novim kvantitativnim-kvalitativnim odnosima potvrđuje u razvijenijem obliku.

Na taj način je dat odgovor na prvo postavljeno pitanje: o razvijenom djelovanju zakona vrijednosti odnosno o razvijenom obliku vrijednosti. Time je ujedno dat odgovor i na pitanje kakav je i razvijeni oblik vrijednosti s gledišta ukupne društvene reprodukcije. Međutim, nije dat odgovor o razvijenom obliku vrijednosti s gledišta pojedinačne robne vrijednosti, a time i o agregatnom razvijenom obliku vrijednosti s gledišta grupacije, grane, itd., polazeći od cijene.

V

Polazeći od suštine razvijenog oblika vrijednosti, vrijednost svake pojedinačne robe, pa prema tome i svakog agregata robne vrijednosti, jednaka je:

$$Dpv = . (hž . REFk) \quad \text{razvijeni oblik vrijednosti} \qquad (20)$$

$$Wec = S + (hž . REFk) . n \quad \text{razvijeni oblik vrijednosne cjeline} \qquad (21)$$

gdjeje:

(hž . REFk) = dodatna vrijednost;

S = proporcionalna prenesena vrijednost — predmet rada;

n = jedinica dodatka proizvođača-novčani pretvornik razvijenog oblika vrijednosti u razvijeni oblik vrijednosne cijene.

Oblik (hž . REFk), tj. dodata vrijednost, identična je i u razvijenom obliku vrijednosti (20) i u razvijenom obliku vrijednosne cijene (21). Suština i pojava ne protivurječe.

Teorijski više ne bi smjelo biti dileme o tome što predstavlja C u nerazvijenom obliku vrijednosne cijene, a što S u razvijenom obliku vrijednosne cijene. Posve u skladu s Marxovom koncepcijom, i »C« i »S« predstavljaju isključivo predmet rada kao nosilac upotrebne i prometne vrijednosti kada sredstva za proizvodnju postaju društvena. Prema tome otpada dilema o tome kolika je u »C« odnosno u »S«, pored vrijednosti predmeta rada, tzv. amortizacija, tj. vrijednost sredstava rada. Do ranije dileme je došlo zbog toga što je Marx nerazvijenim oblikom vrijednosti objašnjavao fenomene kapitalističke reprodukcije, tj. fenomene nastale negacijom nerazvijenog oblika vrijednosti razvijenim oblikom vrijednosti. Prema tome, amortizacija nije postala integralnom kategorijom vrijednosti »C« već integralnom kategorijom vrijednosti dodatnog rada odnosno vrijednosti društvenog proizvoda Dpv.

O jedinici dohotka proizvođača, kao obliku novčanog ekvivalenta kojim se vrijednost pretvara u cijenu, bit će naknadno govora. Za sada: jedinica dohotka proizvođača n i koeficijent radne efikasnosti $REFk_2$ predstavljaju gravitacione centre oko kojih se kreću svi fenomeni ekonomije.

VI

Sva se dosadašnja razmatranja kreću na području *izdataka u društvenom radu.* Ako se stajalište izmijeni pa se ekonomski procesi razmotre sa stajališta *primitka, tj. dohotka u novčanim jedinicama,* onda se kategorija živi rad na nivou mikro strukture transformira u kategoriju osnovnog osobnog dohotka proizvođača, simbol »d«.

Polazeći od kategorije »d« = 1, kao izraza sraslosti izdavanja u radu kao trošenja radne snage hž i primitka, što je dohodak u novcu realiziran u razmjeni rada, i, prema tome, polazeći od realizacije kao 1, možemo napisati da je vrijednost jednog sata društvenog rada, kao vrijednost robne jedinice, jednaka:

$$Pv = dv \cdot e^x = 1 \qquad (22)$$

Pv = vrijednost 1 sata društvenog rada kao vrijednost robne jedinice;
dv = proporcija osobnog dohotka oslobođena kapital-odnosa u strukturi vrijednosti Pv = 1;
e = granična vrijednost beskonačnog niza, baza prirodnih logaritama, s brojevnom vrijednošću 2,71824 . . . ;
x = eksponent na bazi »e«, koji označava efikasnost društvenog rada kao dublji izraz oblika REFk.

Funkcija $Pv = dv \cdot e^x$ je ujedno prirodna *unutarnja veza između strukture razvijenog oblika vrijednosti i strukture razvijenog oblika vrijednosne cijene, te je istodobno i osnova raspodjele vrijednosti društvenog proizvoda, jer se tom funkcijom izražava organska veza između izraza e^x i REFk.** *Ona je uspostavljena* ekonometrijskim sistemom, koji je izveden s dvije polazne osnove: *dv = 1 i iz Pv = 1,* te je variranjem x na bazi e dobivena teža u svim varijacijama efikasnosti, tj. da je: $Pv = dv \cdot e^x = 1$.

Ovim je izvođenjem, zapravo, dat opći izraz ravnotežne radne ekonomije, i to bez ikakvih posredovanja opredmećena rada, jer se kreće isključivo u domeni živog rada, dakle bez posredovanja kapitala i profita (i svih njihovih travestija, preimenovanja i prekvalifikacija). Tu su posredovanja dakle i oblici eksploatacije suvišni. Oni su ionako isključivo vezani uz prodor privatne

*) Računski je x = log REFk : log e, s tim da je taj REFk definiran polazeći od d = 1 i Pv = 1.

svojine i njene logike u svijet rada i radne logike kao i prodora monopola upravljanja. *Jer ovdje se ne radi o dohodnoj cijeni već o razvijenom obliku vrijednosne cijene.* U razvijenom obliku vrijednosne cijene, kao pojavnom izrazu razvijenog oblika vrijednosti, prisutan je samo živi rad i njegov odnos u društvenoj podjeli rada uz isključenje svih oblika posredovanja, a time i otuđenja. Posrednici, naime, kao i u svemu, nikad ne djeluju stvari ili sredine radi; oni posluju sebe radi. Oni su suvišnost u zdravu organizmu svijeta rada, strano tijelo, tek (nasilno) otvaranje jedne mogućnosti čije postojanje na višem nivou razvoja proizvodnih snaga smeta ravnotežnim tokovima, a i tome da se opća ravnoteža pomakne u korist proizvođača kako bi se negirao posrednik, taj bit bitka eksploatacije. Pred očima se rastvara, dakle, ekonomija ljudskog promišljanja. U njoj radni ljudi promatraju cjelinu i, tim putem, dijelove i njihove kvantitativno-kvalitativne ovisnosti, oni promatraju pojedinačno, posebno i opće s težnjom da ih usklade i integriraju. Tako se hegelovski »Das Wahre ist das Ganze« svijeta spoznaje u svijetu ozbiljenja filozofije pretvara u »Das Richtige ist das Ganze«. Uostalom, taj »Das Richtige« (ili »Das Zutreffende«) integrira teoriju i praksu.

U svijetu rada i totaliteta, razvijeno djelovanje zakona vrijednosti ispoljava se kao zakon razmjerne raspodjele rada na velike odjeljke društvene proizvodnje, i, u okviru tih odjeljaka, na grane, na radne asocijacije, na pojedine proizvode i usluge. Ta je ravnoteža, očito, dinamička, a data je funkcijom kao vezom između razvijenog oblika vrijednosti i strukture razvijenog oblika vrijednosne cijene po izrazu (22):

$$Pv = dv \cdot e^x = 1$$

Ako bismo uzeli da je Pv = 1, promatrajući na taj način, u stvari, robnu jedinicu u smislu njene vrijednosti, onda je:

$$dv = \frac{1}{e^x} \text{ odnosno } e^x = \frac{1}{dv} \qquad (23)$$

Ovi odnosi pokazuju da je izdatak živog rada, a ujedno i primitak osnovnog osobnog dohotka — vrijednost u jedinici proizvoda, obrnuto razmjeran efikasnosti rada, odnosno da je efikasnost rada obrnuto razmjena izdatku u živom radu, ujedno i primitku osnovnog osobnog dohotka — vrijednosti, sadržanog u jedinici proizvoda. U suštini, to je ujedno i funkcija ekonomske efikasnosti rada, jer je e^x samo dublji izraz za (19) H : hž = REFk.

Ova razmatranja pripadaju, međutim, analitici dinamičke ravnoteže kao takve, a ona je u ovom izlaganju pretpostavljena kao imanentna modelu koji polazi od rasporeda rada kao izraza životnih potreba neposrednog proizvođača. U tome je živi rad stvaralački princip vrijednosti, a efikasnost rada izražava nje-

govu ravnotežnu raspodjelu u društvu, *tj. sintezu subjektivnih i objektivnih uvjeta društvenog rada, o kojima je, u smislu Marxove koncepcije, govoreno.* Ali uspostavljanje same dinamičke ravnoteže, kao proces, nužno jest, može biti i mora ostati — na osnovama živog rada i njegove produktivnosti — domena ljudskog promišljanja, neovisno o tome što izneseni izraz dinamičke ravnoteže kod toga može biti od neposredne koristi kao ekonomski instrumentarij prevladavanja kapital-odnosa.

U uspostavljanju dinamičke privredne ravnoteže ljudsko promišljanje na osnovama udruženog rada ima dva poveza: plan (u smislu cjelovitog društveno-ekonomskog modela predviđanja kao izraza za znanstveno podgrađenu društvenu dogovornost i koordinaciju ulaganja rada i služenja uvjetima rada) i tržište (u smislu korektora postavki plana zbog praktične nemogućnosti, na aktualnom stupnju razvoja proizvodnih snaga, da plan obuhvati više od jezgre glavnine faktora ravnoteže u mikromakro-razmjerima privrede i da u kretanju ažurno i precizno ravnotežno reagira na stalne izmjene varijabla; ujedno, u datim okolnostima kao indeks pretrpljenog rasipanja rada i neracionalnog služenja uvjetima za proizvodnju). Tu se tržište javlja u novoj funkciji, a to je da privredu približi definiranju adekvatne društvene potrebe. Ono što privredni sistem može u tom kontekstu kao plan-tržište dati, to je sublimirani otisak stvarnih kretanja potreba u njihovom toku i stvarnog stanja, a time, ujedno, i instrumentarij ocjene stanja i kretanja, njegova ispravljanja u kretanju, kao i instrumentarij projektiranja daljega kretanja, sve u smislu potpore vrednovanju sa strane udruženog rada, tj. ljudskoj kreaciji i odlučivanju udruženog proizvođača. Privredni sistem ne može biti mehanizam koji vlada radom, najmanje pak motorna snaga privrede: on ne može biti gospodar u reprodukcionom procesu. Govoreno metaforom, privredni sistem je sluga udruženog proizvođača, i to sluga s konveksnim zrcalom u ruci: u njegovu fokusu odražava se u svakom trenutku vjerna slika privrednog stanja, a promišljanje udruženog proizvođača je svjetlost koja će se iz fokusa odraziti u budućnost, kao čvrsto određeni svjetlosni snop, granica i pravac za dalje kretanje oslobođenja rada.

VII

Ako količinu proizvoda označimo sa K (a pretpostavimo nepromijenjenu upotrebnu vrijednost, izraženu konstantnom kvalitetom Q, tj. stanjem Q = const), onda izraz:

$$\frac{K}{hž} = psr \qquad (24)$$

iskazuje broj jedinica proizvoda koje daje (proizvod) rada u trajanju od jednog sata ekonomskog radnog vremena, izražavajući, drugim riječima, proizvodnu snagu rada, »psr«.

U obliku:

$$\frac{K}{hž} = jur \qquad (25)$$

dat je pak utrošak radnog vremena za jedinicu proizvoda, što bismo mogli nazvati jediničnim utroškom rada, simbol »jur«.

Jedan je oblik inverzan drugom, a oba izražavaju proizvodnost rada: količina proizvoda je upravno proporcionalna proizvodnoj snazi rada, a obrnuto proporcionalna jediničnom utrošku radne snage. U drugoj relaciji, izrazi (24) i (25) kazuju ono što je iskazano i oblikom (23), tj. funkcijom društvene proizvodnosti rada. »Stvarno društveno bogatstvo i mogućnost stalnog proširivanja društvenog procesa reprodukcije ne zavisi od dužine viška rada, već od njegove proizvodnosti i od više ili manje bogatih uslova proizvodnje u kojima se on vrši«.*

Ako se podsjetimo na izraz (14), koji možemo primijeniti i u pojedinačnom slučaju s obzirom na pretpostavku o dinamičkom sistemu, jedinični utrošak rada (27) ujedno je i mjera vrijednosti: što više, relativno, potrebnog rada u jedinici proizvoda, on je, relativno, to vredniji; što manje rada, robna jedinična vrijednost je manja. Proizvodnost rada je dijalektička negacija vrijednosti. Unutar živog rada, kao kretanja samosvijesti o radu, sadržana je, dakle, njegova negacija. Ako je ukupno potrebno ekonomsko radno vrijeme vrijednost proizvoda koji ulaze u osobnu potrošnju a ujedno i apstraktan rad (H_2), onda će u odnosu prema manje uloženom radnom vremenu hž u konkretnu proizvodnju, zbog rasta produktivnosti rada, biti veća efikasnost rada iskazana odnosom:

$$\frac{H}{hž} = REFk$$

U reprodukcionom procesu, razvojem proizvodnih snaga jača proizvodnost rada. Proizvodnost rada, kao negacija vrijednosti u svojoj stalnoj mijeni vodi, do potrebe kontinuiranog mijenjanja rasporeda rada unutar fonda ukupnog radnog vremena novom zaposlenošću živog rada kojim društvo raspolaže, te je dinamični činilac u globalnoj dinamičnoj ravnoteži živog rada u društvu. To je prvi oblik u kojemu se odražava i proizvodnost društvenog rada i, ujedno, transformira relativni višak vrijednosti u apsolutni uvjetni višak vrijednosti, mjeren $REFk_2$ — 1,00, tj. kvalitetom, i uvećanjem živog rada, tj. kvantitetom.

Da razmotrimo drugi oblik. U izlaganju sistema, do sada je u ravnotežnoj ekonomiji radne vrijednosti promatran izdatak u radu. On sam o sebi predstavlja i prijemnu stranu, jer se rad

*) Marx, Kapital, III svezak, str. 755/756.

ekvivalentno razmjenjuje za rad: sav je rad homogeniziran, a ekonomija je, po pretpostavci, u dinamičkoj ravnoteži. Sat homogeniziranog (ili ekonomskog) radnog vremena ne treba, zapravo, nikakav vlastiti prijevod ili svoje prerušenje. Ali je nužno razlikovanje izdatne strane rada od prijemne, pa ako je izdatna strana izražena u potrebnom radnom vremenu, prijemna je izražena novčanim ekvivalentom, tj. novčanim jedinicama (ne cijenom), i to kategorijom jedinice dohotka proizvođača, za koju je opći simbol »n«. Jedinica dohotka proizvođača »n« je novčani ekvivalent jednog sata rada uz faktor posla 1. Ali »n« nije zbroj novčanih jedinica već naslovna »jedinica dohotka proizvođača«, u kojoj novčane jedinice rastu u razmjeru s proizvodnošću društvenog rada, i to po stopi koja preostaje pošto se od stope ostvarene proizvodnosti rada odbije stopa nove zaposlenosti živog rada, te bi to bio drugi oblik izražavanja proizvodnosti društvenog rada uz prvi oblik njegova izraza, a koji se odnosi na povećanje nove zaposlenosti.

Oblik mjerenja proizvodnosti (produktivnosti) rada u odnosu prema kretanju razmjernog rasta novčanih jedinica u (naslovnoj) jedinici dohotka proizvođača n je ovakav:

$$\frac{\text{hžu}}{K_2} \cdot n = \text{const} \qquad (26)$$

gdje je:

hžu = ukupan potreban živi rad svih odjeljaka društvene reprodukcije, uvećan novom zaposlenošću;
K_2 = količina proizvedenih robnih jedinica II odjeljka;
n = jedinica dohotka proizvođača;
const = konstanta.

Iz ovog oblika je vidljivo ovo: ako dođe do pada živog rada, izraženog u vremenu u jedinici proizvoda namijenjenog osobnoj potrošnji, razmjerno će rasti broj novčanih jedinica u (naslovnoj) jedinici dohotka proizvođača, tako da je njihov umnožak u ravnotežnoj ekonomiji živog rada konstantan.

Ako pretpostavimo da se ne bi tako postupilo, već da se prema stopi povećane proizvodnosti rada (bez uključivanja stope nove zaposlenosti u hžu) razmjerno povećaju novčane jedinice u jedinici dohotka proizvođača, tada ne bi ostao realan ekonomski prostor za novu zaposlenost, osim pod uvjetom stvaranja strukturne neravnoteže u privredi, što znači nužno bi došlo do nepodudarnosti $REFk_2$, kako organski proizlazi iz razmjene društvene podjele radnog vremena, i koeficijenta radne efikasnosti izvedenog putem cijene, tj. putem razmjene — raspodjele.

Prvi oblik izražavanja proizvodnosti rada, tj. stvaranje osnove za novu zaposlenost, možemo nazvati osnovom *»minulog rada«* s razloga što taj dio produktivnosti rada nije opredmećen, tj. izražen osobnim dohotkom putem rasta novčanih jedinica u »jedinici dohotka proizvođača«, dakle nije individualno potrošen,

već je postao materijalnom osnovom za uvećanje živog rada. Zato govoriti o »minulom radu«, a ne o radu kao osnovi uvećanja živoga rada, ne bi bilo konzistentno u smislu odredaba modela koji se iznosi.

Ovim smo se, dakle, približili određivanju ekonomskog značenja »jedinice dohotka proizvođača« kao dinamičnog novčanog pretvornika oblika vrijednosti u oblik cijene.

Dakle, drugi oblik izražavanja proizvodnosti društvenog rada putem novčanog opredmećenja u suštini je negacija vrijednosti time što se opredmećenje dijela proizvodnosti društvenog rada vrši u novom obliku, tj. razmjernim rastom novčanih jedinica u (naslovnoj) »jedinici dohotka proizvođača«. Tu je, zapravo, izvor teze da je novac suprotnost vrijednosti, ali u kontekstu razvoja proizvodnosti društvenog rada. Ujedno, u kontekstu proizvodnosti društvenog rada kao osnove nove zaposlenosti živog rada, leži zakon održavanja i rasta društvene radne vrijednosti. Ako rastu novčane jedinice u »jedinici dohotka proizvođača« »n«, tj. novčanom izrazu za jedinicu rada 1h . 1,000 fp = 1 hž, tada dolazi do pada vrijednosti novčane jedinice, što je u skladu s Marxovim opredjeljenjem, jer je vrijednost novčane jedinice uvijek jednaka:

$$\frac{1 \text{ hž}}{n} = v \qquad (27)$$

gdje je:

v = vrijednost jedne novčane jedinice.

Prema obliku (27), ukoliko rastu novčane jedinice u jedinici dohotka proizvođača, vrijednost jedne novčane jedinice razmjerno pada.

Izgleda da je unutarnji smisao cjelokupnog društvenog razvitka da prevlada novčanu ekonomiju, a to znači da vrijednost novčane jedinice ima tendenciju kretanja prema relativnom minimumu, što bi bila suština razvoja društvene proizvodne snage rada koja se opredmećuje u novčanim jedinicama. U potvrdu toga navodimo slijedeći Marxov stav: »Prema tome će relativna vrijednost novca biti manja u naciji gdje je kapitalistički način razvijeniji nego u naciji kod koje je manje razvijen. Iz toga slijedi da će kod prve nacije biti veća i nominalna namjena, novčani ekvivalent vrijednosti radne snage. . . « (Kapital I, str. 489/490).

U iznesenim relacijama (26) i (27) osnovni su elementi za teoriju novca u specifičnom smislu kao radnog novca moderne epohe, dakle unutarnjeg sadržaja emisionog novca. Dakle, ovdje se ne radi o radnom novcu predmarksovog doba, koji je i kakav je Marxu dao povoda za kritiku u »Prilogu kritici političke ekonomije«.

VIII

Sve do sada iznesene kategorije ili su vremenske, tj. vrijednosne s obzirom na proizvodne odnose koji se izražavaju u vremenu, ili su vezane između vrijednosti i cijene. Vrijednost se izražava u cijeni, tj. u novčanim jedinicama, jedino multipliciranjem vrijednosti novčanim ekvivalentom kao izrazom dostignute društvene proizvodnosti rada, dakle kategorijom »jedinice dohotka proizvođača«, *koja je s gledišta izdavanja u radu putem društvene verifikacije*, razmjene: mjerilo efikasnosti rada, a s gledišta dohotka, tj. primitka: mjerilo potrošnje. »Jedinica dohotka proizvođača«, kao ekonomska kategorija, jedinstvo je suprotnosti, tj. mjerilo je vrijednosti i time efikasnosti rada kao i mjera potrošnje ujedno.

Razvijeni oblik vrijednosti glasi (20):

$$Dpv = (hž \,.\, REFk) \qquad (27a)$$

a transformiran u cijenu, tj. izražen u novčanim jedinicama, ili, bolje rečeno, transformiran u razvijeni oblik vrijednosne cijene, imao bi ovaj oblik (21):

$$Wec = \frac{S + \underbrace{(hž \,.\, REFk)}_{\text{vrijednost dodatnog rada}} \,.\, n}{\underbrace{\text{novčani izraz vrijednosti dodatnog rada}}_{\text{cijene radne efikasnosti}}}$$

»Jedinica dohotka proizvođača«, osim što je mjerilo vrijednosti a time i mjerilo radne efikasnosti i mjerilo potrošnje, veza je između razvijenog oblika vrijednosti i razvijenog oblika vrijednosne cijene, tj. veza je na relaciji vrijednost — cijena, a što bi bilo od velikog značenja za dalji razvoj teorije radne vrijednosti.

IX

Cijena je, dakle, vrijednost izražena u novčanim jedinicama, tj. multipliciranje vrijednosti jedinicom dohotka proizvođača. Prema tome u ovom odlomku raspravljamo o cjenovnim tj. novčanim relacijama, neovisno o tome što u stvarnosti fenomen cijena pripada ekonomskoj neravnoteži, te na toj osnovi ekonomija oscilira oko vrijednosti. U skladu s našim istraživanjem, cijena oscilira oko razvijenog oblika vrijednosti kao osnove svoje ravnoteže, i to u smislu dinamičke ravnoteže.

Dva su centra gravitacije oko koje osciliraju cijene. Prvi centar je koeficijent radne efikasnosti II odjeljka, tj. $REFk_2$, što je stopa dodatnog rada, odnosno $REFk_2 - 1$, što je stopa uvjetnog viška vrijednosti, i to II odjeljka proizvodnje koja ulazi u osobnu potrošnju. Drugi centar gravitacije oko kojeg osciliraju cijene je »jedinica dohotka proizvođača« »n«. Dakle, centar oscilira-

nja tržnih cijena je razvijeno djelovanje zakona vrijednosti: $\frac{hžu}{hž_2}$

= $REFk_2$, razvijeni oblik vrijednosti: $(REFk_2 \cdot hž_2) = Dpv_2$ odnosno razvijeni oblik vrijednosne cijene: $(REFk_2 \cdot hž_2) \cdot n/ = Dpc_2$. U suštini $REFk_2$ i »n« su, dakle, kategorije koje, po svom smislu, odražavaju oblike životne egzistencije proizvođača, a oblik koji izražava bit ravnotežne raspodjele društvenog proizvoda prema radu razvijeni je oblik vrijednosne cijene. Kada se mjerenje radne efikasnosti u svim ćelijama društvene reprodukcije bude vršilo približno prema »jedinici dohotka proizvođača« cjeline društvene reprodukcije* na toj osnovi što će se planskim (dakle društveno-odgovornim i znanstveno fundiranim) razvojem proizvodnih snaga na temelju udruženog rada prevladati znatne prezentne razlike u induvidualnim jedinicama dohotka proizvođača, i kada koeficijent radne efikasnosti, izveden iz razmjene rada za ukupna potrošna dobra (dakle za ukupnost razmjene a ne za svaki pojedinačni slučaj) bude približan koeficijentu radne efikasnosti što proizlazi iz društvene podjele živog rada, mjerene REFk-om II odjeljka reprodukcije, onda će se tržišne cijene transformirati u cijenu radne efikasnosti, koja se poklapa s razvijenim oblikom vrijednosne cijene, a to je oblik raspodjele društvenog proizvoda prema živom radu, čime bi se ostvario princip raspodjele prema radu.

Pod uvjetom jedinstvene homogenizacije rada koja je, metodski, okvirno demonstrirana,* možemo, međutim, sve novčane kvantifikacije prevesti na jezik radnog vremena, i to dijeljenjem cijene »jedinicom dohotka proizvođača«. Međutim, još će dugo vremena novac biti čvrsto vezan uz živi rad i njegovu proizvodnost, u kom smislu govorimo o radnom novcu kao negaciji vrijednosti i unutarnjem sadržaju emisionog novca. Ako bi se novac, naime, kao emisioni, osamostalio prema svojoj temeljnoj radnoj uvjetovanosti — proizvodnosti društvenoga rada, ako bi

---

*) Danas su prisutne velike razlike između individualnih jedinica dohotka proizvođača ni i nacionalne prosječne jednice dohotka proizvođača nn, a koje se razlike u privredi neće moći prevladati na nižem već samo na višem nivou jedinice dohotka proizvođača.

U uvjetima današnjih društvenih odnosa prisutno je produbljavanje razlika između razvijenih i nerazvijenih.

*) Homogenizacija rada, ne može, naravno, tehnikom nadomjestiti suštinu: u budućem tek društvu rad će biti stvarno ujednačen, i to na ravni pretežno umnog rada, a dotle će raspodjela teći prema radnoj efikasnosti.

time bila, dakle, izvitoperena njegova prirodna generička veza s proizvođačem, posljedica bi bio društveni odnos u kojem novac i organi koji manipuliraju novcem upravljaju radom, a što je suština kapital-odnosa ili neprevladanoga kapital-odnosa.

Iz izlaganja proizlazi da je osnovni oblik razmjene — raspodjele rada u društvu dat razvijenim oblikom vrijednosne cijene. Preinake u razmjeni rada dohodnom cijenom predstavljaju prodiranje neradnih faktora u svijet rada. Ako je kapitalistička ekonomija alterirala razvijeni oblik vrijednosne cijene u cijenu proizvodnje, u kretanju od kapitalizma prema socijalizmu nema razloga da ekonomija ne bude izgrađena na negaciji cijene proizvodnje razvijenim oblikom vrijednosne cijene kao oblika u kojem je jedino moguće provesti princip raspodjele prema živom radu i time definirati strukturu dodatnog rada kao vrijednosti ekonomskom osnovu ostvarivanja dominacije živog rada u smislu samoupravljanja. Jer u društvenoj proizvodnji na osnovama društvene svojine na sredstvima za proizvodnju, a koje ima kao osnovni cilj optimalno podmirenje društvenih i individualnih potreba a ne maksimalizaciju kapitala (u izvornom ili prevedenom obliku) opredmećeni rad ne može biti priznat kao stvaralac dodate vrijednosti, pa, time slijedom, ni kao prisvajač (dijela) i faktor alociranja dodatne vrijednosti, to tim više što dinamička ravnoteža u privredi pretpostavlja ulaganja prema kompleksnim tj. društvenim a ne individualnim ekonomskim kriterijima, pretpostavljajući u tome suprotnost asimetričnoj kapitalističkoj privredi. Ekonomiziranje uvjetima rada, mora biti, očito, drukčije utemeljeno, i to izvan svojinskih relacija i prerogativa, koje pripadaju jednom prošlom doba i teoriji koja objašnjava nastanak kretanje i propadanje jednog prošlog vremena.* Opredmećeni rad ne može vladati živim, a to se mora jasno očitovati u privrednom sistemu samoupravnog društva. S tog stajališta, svi pokušaji u nas da se iznađe oblik zakona vrijednosti koji bi odražavao bit bitka socijalističke robne proizvodnje proumljivani su i rađeni pod hipotekom bliže prošlosti, u njenoj sjeni. I tu nema nikakve razlike između izravnih pa preimenovanih nasljednika ili prerušenih. I dobra volja da se u tom kontekstu kaže nešto drugo i novo prema onom što je bilo, objektivno stanje ne može promijeniti. Novo društvo traži nove principe rada i

*) Ovo nimalo ne priječi da se o iskorištenju prisutnih materijalnih uvjeta za proizvodnju u reprodukciji itekako vodi računa. Na podlozi se njihova uvršenja u „privrednu analitiku svakako mogu donositi kudikamo zrelije odluke. Uostalom, čitava zgrada matematičke ekonomije, koju treba nanovo utemeljiti, nalazi svoju punu šansu tek u robnoj proizvodnji na društvenom vlasništvu, pod pretpostavkom, naravno, da raspolaže adekvatnim sistemom društveno-ekonomskih kategorija u kontekstu konzistentnog privrednog sistema. Uostalom sam model, u svojoj jezgri, a i u razrađenoj praksi — teoriji raspodjele, bilanciranja, oblicima knjigovodstva, analitici, informacionom sistemu, planiranju posebno, raspolaže razvedenim instrumentarijem za djelovanje na ekonomiziranje uvjetima rada i za njihovu reprodukciju.

nove ekonomske kategorije kao oblike nužnog življenja. Svrhe i sredstva ne mogu pripadati različitim svjetovima. Ako pak i živimo u okruženju koje djeluje po drugim i drukčijim principima, to nije razlog da prihvatimo travestirane oblike koji su negacija novog produkcionog odnosa kao izraza jedne nove progresivne društveno-ekonomske bitnosti. A, za ljude koji hoće i moraju saobraćati po zakonima svjetsko-historijske nužnosti, mostovi između različitih sistema, dok ti traju, potrebni su i uvijek ostvarljivi.

X

U prometu između rada i kapitala Marx je utvrdio, već je istaknuto, da se ne javlja vrijednost rada, nego vrijednost radne snage kao robe, i to u novčanom obliku najamnine. Njome je ostvarena homogenost ekonomskih fenomena zasnovanih na kapital-odnosu, u suštini na dohocima od privatne svojine, čime je ispoljena razlika između potrebnog rada i viška rada i omogućeno teorijsko sagledavanje zakona vrijednosti u pojavnom obliku cijene proizvodnje, polazeći od radne teorije vrijednosti kako su je razvili građanski ekonomski mislioci, te je na taj način determiniran nerazdvojni dijalektički par najamnina — kapital.*

Socijalističko društvo polazi od spoznaje da živi rad stvara vrijednost; da stvorena vrijednost pripada u cjelini udruženom radniku i da je dodata vrijednost pa prema tome i višak vrijednosti društveno svojinska kategorija samo nužna materijalna osnovica za proširenu reprodukciju i za održavanja društvenih funkcija i članova društvene zajednice izvan materijalne proizvodnje. U skladu s tim, ono realiziranu dodatu vrijednost raspoređuje po svom društvenom promišljanju, u okviru društvenog dogovaranja i sporazumnog stvaranja koncepcije o skladnom razvoju društvene cjeline i njenih dijelova kao i o potrebnom i mogućem nivou potrošnje, služeći se obvezatno objektiviziranim *mjerilima* ekonomskog sistema koji proizlazi iz oblika djelovanja zakona vrijednosti. U socijalističkom društvu postoji isto tako, međutim, »tajna« oslobađanja rada, koje bi razrješenje trebalo da dâ odgovor na suštinska pitanja pojavnog oblika zakona vrijednosti nove epohe, na pitanja odnosa potrebnog rada i viška rada, i to u obliku kojim se prevladava zakon najamnog rada odnosno zakon kapitala. Ako je cjelina ekonomskih kategorija kapitalizma izvedena iz kategorije najamnine (što je utvrdila kritika kapitala kao društvenog odnosa), što znači iz radne snage kao robe, cjelina ekonomskih kategorija prijelazne fa-

*) Ova nerazdvojivost ima opće značenje za robnu proizvodnju, odakle javljanje jednog elementa u definiciji pojavnog oblika zakona vrijednost implicira prisutnost i društveno-ekonomsku određenost drugoga. Zato je nemoguće govoriti ni o »socijalističkoj ili specifičnoj cijeni proizvodnje«.

ze od kapitalizma prema socijalizmu morala bi biti izvedena, prirodno i logično, i isključivo iz kategorije živog rada (kao svrsishodno trošenje radne snage koja nije roba) i životnog standarda radnog čovjeka (u razvojnoj dimenziji), mjerenog »jedinicom dohotka proizvođača« kao izrazom razvoja produktivnosti društvenog rada, i na toj bi osnovici morala biti podignuta čitava zgrada ekonomskih kategorija i instrumenata. Marx je napisao, kako je već citirano, da je veličina akumulacije u kapitalističkom društvu nezavisna promjenljiva, a veličina najamnine zavisna, a ne obrnuto. Odatle bi slijedilo, vice versa, da je u socijalizmu nezavisna varijabla sistema »jedinica dohotka proizvođača«, tj. mjera potrošnje, dakle životni standard radnika kao stvaraoca vrijednosti (ali što je, ujedno, i mjera radne efikasnosti), a akumulacija da je zavisna varijabla. Ako je proizvođenje apsolutnog i relativnog viška vrijednosti u pojedinim oblicima pravljenja profita apsolutni zakon kapitalističkog načina proizvodnje; ako se u njemu radna snaga prodaje, i to samo ukoliko sredstva za proizvodnju održava kao kapital, ukoliko svoju vlastitu vrijednost reproducira kao kapital i ukoliko u neplaćenom radu pruža izvor dodajnog kapitala, *onda te karakteristike nisu zakon materijalne reprodukcije oslobođenog rada, potpuno neovisno o tome što svako društvo temelji svoj materijalni razvoj na višku rada.*

Opći izraz pripadanja dodatnog rada živom radu bio bi dat oblikom:

$$\frac{Dpc}{hž} = n \,.\, REFk \qquad (28)$$

te bi se putem izbora nivoa jedinice dohotka proizvođača morao provesti dogovor o dimenzijama »odustajanja od potrošnje« koja bi predstavljala prostudiranu i dogovorenu ravnotežu između trenutnih potreba proizvođača, potreba za novim zapošljavanjem kao i potreba društvene cjeline. U obliku (28) su već raspoznatljiva već spomenuta dva centra gravitacije u ekonomiji kojom se prevladava kapital-odnos, a to je n i $REFk_s$, odnosno akumulacioni koeficijent Ak_s što je samo preobraženi oblik za $REFk_s$: drugo ime za istu suštinu.*

U razvijenom obliku vrijednosne cijene obrazac je i raspodjele po živom radu, vodeći računa o reprodukciji dijela i cjeline, u razvojnoj dimenziji, po izrazu (29).

Društveni proizvod realizirane proizvodnje u novčanom obliku društveno je priznato radno vrijeme izraženo u novčanim jedinicama. Ako bismo ga, stoga, podijelili jedinicom dohotka proizvođača »n«, morao bi dati veličinu »apstraktnog rada« u istom

---

*) Ak je koeficijent akumulacije, a izveden je iz relacije $\frac{x-1}{x+1} = Ak$, gdje je x eksponent na bazi e.

onom homogeniziranom obliku u kojemu izražavamo i živi rad, tj. u ekonomskom vremenu. Ako takav apstraktni rad označimo simbolom »H«, onda je računska transformacija ova:

$$Dp = (hž \,.\, REFk) \,.\, n\,;\ \frac{Dp}{n} = H\,;\ \frac{H}{hž} = REFk \qquad (29)$$

U tom slučaju je i raspodjela jasna, a odigrava se potpuno u sferi rada, društveno-priznatog (H) i konkretnog rada (hž), bez utjecaja sredstava rada, jer ona niti stvaraju dodatu vrijednost, niti mogu imati udjela u raspodjeli: njihova je reprodukcija pitanje rasporeda dodatnog rada, a ekonomiziranje sredstvima, kao i svim uvjetima reprodukcije, predmet je studija, koji uključuje, kako je navedeno, razvijene analitičko-sintetičke metode njihova promatranja, a u kontekstu razvijenog udruženog rada kao temeljnog odnosa društvene proizvodnje.

Ako s iznesenih pozicija rekonstruiramo prethodno već dat primjer, pa pretpostavimo vrijednosti: Dp = 1.000; n = 10; hž = 33,3.

$$\frac{Dp}{n} = \frac{1000}{10} = H = 100;\ \frac{H}{hž} = \frac{100}{33{,}3} = REFk = 3{,}0$$

$hž \,.\, n = 33{,}3 \times 10 = d = 333$ (pokriće osobnih dohodaka)

$Dp - (hž \,.\, n) = 1000 - 333 =$ uvjetni trošak dodatnog rada = 667

odakle slijedi da su i parcijalni rezultati istovetni kao i u računu pod (5), samo — po pretpostavci primjera — tisuću puta uvećani.

Agregatna veličina živog rada kao (homogeniziranog) konkretnog rada (hž) ne sadrži »tajne«. Ali to nisu više načelna već operativna pitanja.*

XI

Nema razloga koji bi tražio da se u svijetu realnosti odstupi od pojavnog oblika zakona vrijednosti kako je dat u razvijenom obliku vrijednosne cijene.

Pojavni svijet se ispoljava u cjenovnim relacijama, tj. u dohocima, a u pojavnim relacijama cijenu realizacije proizvoda određuje tržište, cijenu predmeta rada također tržište, svijetu pounutrenja pripada pak dimenzija živog rada i racionalnog služenja materijalnim uvjetima proizvođenja vrijednosti. Što odre-

*) Mehanizam pretvaranja prirodnih vremena u ekonomska je poznat. Prirodna vremena proizlaze iz evidencije. Njihovo agregiranje i razvijanje, putem sistema koeficijenata do stvarne dimenzije hž — vidi kasnije izvode.

đuje cijenu, to je pitanje daljeg razmatranja, jednako kao i pitanje vezanja cijena uz svijet rada i radne vrijednosti. Ovo bi značilo raspodjelu podrediti logici stvaranja vrijednosti, koja implicira svoju vlastitu negaciju, tj. razvoj produktivnosti društvenog rada.

Prema tome je oblik zakona vrijednosti u pojavnim relacijama već iznesen:

$$R = S + / (hž \,.\, REFk) \,.\, n/ \qquad (30)$$

gdje simboli, kako je više-manje poznato, imaju ovo značenje:

R = P	=	proizvod rada, u novčanim jedinicama realizirana vrijednost proizvoda, kao neto-veličina;
S	=	supstanca, u smislu predmeta rada, proporcionalni (ili direktni) utrošak materijala, energije i proizvodnih usluga po cijeni s kojom ulazi u proizvod, dakle u brutto-izrazu;
hž . REFk	=	dodatna vrijednost
n	=	jedinica dohotka proizvođača, veza između vrijednosti i cijene;
(hž . REFk) . n	=	dodatni rad u cjenovnim relacijama, društveni proizvod.

Razumljivo je unaprijed da se izraz (30) odnosi na artikal i na sve predmetne agregate, no budući da predmetni agregati sačinjavaju ekonomski sadržaj rada jedinica udruženog rada, izraz se jednako odnosi i na organizacionu strukturu društva, od osnovne ćelije udruženog rada do društvene zajednice, od elementarne teritorijalne jedinice do društvenog teritorijalnog agregata; on se odnosi i na bilo koju vremensku jedinicu. U svim tim oblicima agregiranja društvenog rada rad se izražava istim oblikom.

Izraz (0) pripada u cjelini i u dijelovima svijetu računskih proporcija. R, S i Dp veličine su upravno proporcionalne robnim jedinicama, a kako se raspodjela Dp vrši po sistemu proporcionalizacije, kojom je osnovica variranje REFk (odnosno eksponenta x na bazi e)*, slijedi da cijeli izraz vrijednosti pripada svijetu proporcija: jednom su osnova proporcijalizacije robne jedinice, a drugi puta je to efikasnost rada. To je od nedoglednog značenja za privrednu kombinatoriku, za koeficijenatsko svođenje odnosa i za primjenu kibernetike u programiranju, u projektiranju, u odlučivanju i u operacionalizaciji privrednih procesa.

Na nivou proizvoda rada (artikla), makro-oblik raspodjele (kao primarna raspodjela), dat je izrazom:

$$R — S = Dpc \qquad (31)$$

gdje je Dpc = društveni proizvod u novčanim jedinicama. To bi bila nova ekonomska kategorija koja mjeri izdatak u dodatnom radu. Ako je formiran razmjenom, onda je to društveno priznat dodatni rad.

Struktura je razvijenog oblika vrijednosne cijene odnosno cijene radne efikasnosti, što je ujedno i oblik kalkuliranja i oblik raspodjele društvenog proizvoda kao dodatog rada je ova:

Realizacija	R
Materijal izrade —	S
Društveni proizvod	Dpc
Jedinica dohotka proizvođača	n
Društveno priznato radno vrijeme	$H = Dpc \cdot \frac{1}{n}$
Živi rad	hž
Koeficijent radne efikasnosti	$REFk = H \cdot \frac{1}{hž}$
Koeficijent akumulacije	Ak prema REFk
Prema REFk, Dpc se strukturira na:	
Akumulaciju	A
Interni akumulacioni fond —pokriće amortizacije i vremenskih prenesenih vrijednosti	I
Čisti prihod	Čp
Prema REFk, Čp se strukturira na:	
Osnovni osobni dohodak	do
Ekonomski učinak	eu = 1 + Ak
Osobni dohodak	d = do . (1 + Ak)
Fond društvenog standarda	F = Čp — d

Iz ovog slijedi da je:

$$Dpc = A + I + d + F \qquad (32)$$

što je pojavni oblik strukture cijene radne efikasnosti. Svaka zasebna ekonomska kategorija, A, I, d i F, postaje osnova raspodjele odnosno dohodna osnova formiranja društveno-ekonomskih odnosa kojima upravljaju udruženi proizvođači. Objektivizi-

*) Prikaz i izvod tog sistema nije našao mjesta u okviru ovog članka.

ranom strukturom date su granice bilo kakvom voluntarizmu u zahvatanju vrijednosti dodatog rada, što je uvjet ostvarenju dinamičke ravnoteže u privredi udruženog rada.*

Međutim, bit toga oblika je u tome, što na nivou osnovne ćelije materijalne proizvodnje identificira putem efikasnosti rada tj. poznatog odnosa H : hž; »uvjetni višak vrijednosti«; (A + I + F) i to u njegovom generičkom obliku. Naime, ekonomski sistem izveden na osnovama udruženog rada a to znači na osnovu dinamičke strukture cijene radne efikasnosti, mora prevladati ove oblike otuđenja viška vrijednosti: kamatu, profit, rentu, porez na promet proizvoda, i sve druge oblike njegovog otuđenja, što su u suštini oblici otuđenja proizvođača od njegovog vlastitog djela. Zakon vrijednosti koji je u klasnom društvu djelovao putem oblika dohodne cijene, koja jest i ostaje uvjet ropstva za proizvođača, suprotno tomu zakon vrijednosti može djelovati kao zakon oslobađanja rada, a uvjet tomu je stavljanje uvjetnog viška vrijednosti pod vladavinu udruženog rada.

zanimljiv je odnos:

$$\frac{S}{S} = Ek \tag{33}$$

kao i njegova izvedenica:

$$Ek - 1 = Dps \tag{34}$$

gdje Ek znači koeficijent ekonomičnosti, a Dps stopu društvenog proizvoda.

Ako pretpostavimo da promatramo istu ekonomsku grupu proizvoda rada (koja je određena identitetom ili zamjenjivošću predmeta rada u proizvođenju iste ili zamjenjive upotrebne vrijednosti, to će se privreda veoma teško odlučiti za proizvodnju koja dovodi do pada koeficijenata ekonomičnosti (uz isti ili podjednak odnos živog rada u robnoj jedinici), dok u isto vrijeme koeficijent ekonomičnosti rada u preobraženom obliku stope društvenog proizvoda definira i veličinu realizacije (cijenu) za robnu jedinicu. Ovo se može ilustrirati primjerom: R = 2000, S = 1000.

$$\begin{aligned} &\frac{R}{S} = Ek = \frac{2000}{1000} = 2;\ Ek - 1 = Dps = 1 \\ &R = S + (S \cdot Dps) \\ &R = 1000 + (1000 \cdot 1) = 2000 \end{aligned} \tag{35}$$

*) Ovo, naravno, ne znači i vezanje ruku udruženom radniku: čitav tekst dokazuje suprotno, no sloboda nije sinonim za odsutnost objektivnih mjerila društvene odgovornosti i promišljanja, objektivnost mjerila vrijednosti postaje uvjet prevladavanja svih oblika stihije, a koja nužno dovodi do vladavine monopola.

Ako je živi rad 50 sati za svaki od proizvoda iste ekonomske grupe, privreda će se odlučiti za veći Ek ili za višu stopu Dps pod uvjetom da proizvod može realizirati.

Jedno od ključnih pitanja u tom kompleksu odnosi se na definiciju veličine prenesenih vrijednosti. Jer, kako se može razabrati, u prenesenim vrijednostima samo su proporcionalne veličine; u njima nema ni materijalne režije, ni amortizacije.

Materijalna režija (troškovi kapacitetne i prometne funkcije) uzeti su, već u »Kritici Gotskog programa« kao odbitna stavka od prvog (umanjenog) dijela cjelokupnog društvenog proizvoda; suvremena directcosting-metoda u razvijenoj robnoj privredi locira je također u društvenom (netto) realiziranom proizvodu, a narušila bi i sistem proporcionalizacije ako bi se našla u veličini S. S amortizacijom — kako je već izvedeno — smatramo da se i u ekonomskoj teoriji zbio nesporazum. Prije svega, u vulgarnoj teoriji troškova amortizacija je poznata kao veličina koja izmiče vezanoj ili shematiziranoj kvantifikaciji, bilo u pretkalkulaciji, bilo kod bilanciranja rezultata. Jer osnovna sredstva ne samo da fizički stare nego, još opasnije i neizvjesnije, ona stare i ekonomski. No o prenošenju kvote trošenja (starenja) osnovnih sredstava na konkretan proizvod (što bi trebalo da rezultira povećanjem veličine S), sve kada tome i ne bi bila na putu sumnjiva kvantifikacija, jedva da može biti riječi izvan figurativnog izražavanja. Kada je osnovno sredstvo funkcionalno uspostavljeno, ono predstavlja svojevrsno uništenje dobara i rada, u najmanju ruku njihovu imobilizaciju. Bez dodira sa živim radom te s efikasnošću rada, osnovna sredstva vrijede onoliko koliko vrijedi materijal, ukoliko i ta vrijednost ne bi bila poništena troškovima rušenja, demontaže i transporta. Ne tako rijetko, tvornice u trenutku njihova uspostavljanja više ne predstavljaju prosječan materijalni uvjet za efikasnu proizvodnju: tehnika i tehnologija, koja je u njima srasla i očvrsla, već je zastarjela, za proizvođača predstavlja već zaostajanje u startu.* Amortizacija može biti razložito locirana samo u društveni proizvod na način i po teorijsikm osnovama koje su već poznate. Pomno, kontinuirano studijsko praćenje razvoja tehnike i tehnologije dat će elemente za svjestan i razvoju primjeran tretman amortizacije koji ne zanemaruje ni fizičko habanje opreme, ni stupanj njena iskorištavanja, polazeći od osnovnog zahtjeva za čuvanjem materijalnih uvjeta proizvodnje u društvu i za njihovim širenjem. Ne najposlije, to je širenje, zahvaljujući razvoju nauke i tehnike, zagarantirano čak i

*) Svijet investicionog opredmećenja; a u praksi se često brkaju fundamentalni pojmovi, nije dominantno mjerilo razvitka jedne privrede: jer ono pripada svijetu efikasnosti rada kao izrazu uspješnosti služenja materijalnim uvjetima proizvodnje života. Otud treba da polazi realna ocjena stanja i razvijenosti svake ekonomije. Smislena ocjena u ekonomiji pripada prvenstveno svijetu njena funkcioniranja, ne svijetu opredmećenja uvjeta za proizvodnju, svijetu tona ugrađenog čelika, betona i stakla.

onda ako se ekonomskom amortizacijom osigura prosto očuvanje izvorne nabavne vrijednosti osnovnih sredstava. U okviru ukupnog fonda potrebnog radnog vremena u društvo ovo znači da će se za pokriće amortizacije, a to je proporcija »I« (32) u osnovne ćelije udruženog rada »presipati« i na proizvode raspoređiti onoliko pokrića kako to proizlazi iz efikasnosti živog rada, a ne prema »prijenosu« vrijednosti osnovnih sredstava kako to računaju knjigovođe na osnovu državnih propisa.

Izrazom:

$$(hž \,.\, REFk) \,.\, n = Dpc \qquad (36)$$

definirana je veličina društvenog proizvoda. U njemu je sadržan potreban rad »d« i uvjetni višak dodatog rada, tj. (A + I + F). Ali bez ovakve artikulacije, a time i bez razvijanja veličina V + M Marxove analize nerazvijenog oblika vrijednosti, nema puta u ekonomiju radnog vremena, a koja predstavlja bit bitka socijalističkog društva, tj. suštinu samoupravne socijalističke proizvodnje kao njene ekonomsko-sistemske differentiae specificae.* Ako je u prethodnoj bilješci kazano da je ekonomsko mjerilo razvitka i stanja privrede efikasnost njena funkcioniranja, ona se, istina, može grubo identificirati među-sektorskom analizom, iščitati iz gibanja cijena, iz razvoja životnih potreba, iz kretanja realnog osobnog dohotka, ali bez uporišta u živom radu, bez uočavanja relacije efikasnosti živog rada i uloge jedinice dohotka proizvođača, takva je analiza lišena onih poluga koje mogu poslužiti za svjesno iskorištavanje ukupnog fonda radnog vremena kojim društvena zajednica raspolaže, i to ne direktivnim planiranjem privrednog razvoja iz centra, koje ostavlja značajne potencije ljudske ličnosti neiskorištene, reducirajući čovjeka, u biti, na najamnu radnu snagu, suštinski ostavljajući ga u položaju postvarenosti i otuđenja, nego odlukama odnosno usklađenim studijski fundiranim odlukama udruženog radnika samog, polazeći od osnovne ćelije njegova svrsishodnog udruživanja u procesu ukupne reprodukcije života.

XII

Već je okvirno naznačeno da živi rad — kao agregatna veličina ima na nivou osnovne ćelije proizvodnje svoju strukturu. Ona je data izrazom:

$$hž = (hp \,.\, fp \,.\, kn \,.\, ks \,.\, ka) \,.\, pu \qquad (37)$$

*) Usp. Marx, Kapital, III svezak, str. 756: ». . . poslije ukidanja kapitalističkog načina proizvodnje, a sa zadržavanjem društvene proizvodnje, ostaje određenje vrijednosti predominantno u tome smislu, što reguliranje radnog vremena i raspodjeljivanje društvenog rada među različite grupe proizvodnje, najzad knjigovodstvo o tome, postaju važniji no ikada.«

gdje simboli znače:

hp = veličina radnog vremena (i samoga kao agregatne veličine) u proizvodnji;
fp = faktor posla (prosječni) u proizvodnji, koji pripada parcijalnim poslovima izraženim efektivnim radnim vremenima u proizvodnji hp, tako da hp . fp = ekonomsko, homogenizirano radno vrijeme;
kn = koeficijent naknada;
ks = koeficijent stajanja, diskontinuiteta u radnom procesu;
ka = koeficijent neophodnog radnog vremena u užem smislu u proizvodnji neoproizvodnog;
pu = koeficijent globalnog proizvodnog učinka, koji je u planskoj projekciji jednak jedinici.

U različitim ranijim radovima u strukturu živog rada unošen je i koeficijent doprinosa za društvene potrebe tzv. »dop«. Međutim, pošto je u modelu nađeno rješenje izdvajanja doprinosa iz društvenog proizvoda prema efikasnosti rada koju ostvaruje osnovna ćelija reprodukcije, koeficijent dop ispao je iz strukture živog rada.

Izneseni mikro-oblik živog rada (hž) predstavlja ulaganje u radu, tj. trošenja radne snage.

Već je istaknuto da se veza između trošenja radne snage za proizvodnju društveno potrebnog proizvoda i osobnog dohotka proizvođača, što je primitak u novcu, uspostavlja putem osnovnog osobnog dohotka kao jedinstva suprotnosti, tj. jedinstva izdavanja u radu i primanja u obliku dohotka. Osnovni osobni dohodak javlja se i u obliku vrijednosti i u novčanom obliku, pa je struktura osnovnog osobnog dohotka ovakva:

$$dov = (h \,.\, f \,.\, pu) \quad \text{vrijednost} \qquad (38)$$

$$doc = h \,.\, f \,.\, (pu \,.\, lv) \,.\, n \quad \text{novčani oblik vrijednosti} \qquad (39)$$

gdje je:

h = radno vrijeme (kvantitativna dimenzija individualnog rada);
f = faktor posla (kvantitativna dimenzija prema poslu uvjetno kvalificiranog rada);
pu = koeficijent proizvodnog učinka (individualni odnos prema sredstvima i predmetu rada koji integrira i aspekt kvalitete, proizvoda rada);
lv = koeficijent lične vrijednosti (individualni odnos prema kompleksnom programiranom razvoju udruženog rada);
n = jedinica dohotka proizvođača, isti novčani pretvornik vrijednosti u novčane jedinice o kojemu je govoreno kao o pretvorniku robne vrijednosti u robne cijene.

Osnovni osobni dohodak u izrazu vrijednosti (trošenje individualne radne snage) razlikuje se od osnovnog osobnog dohotka u novčanim jedinicama ne samo zbog primjene jedinice dohotka proizvođača već i zbog elementa lične vrijednosti (lv). To je zato što se lična vrijednost uravnotežava s novčanim jedinicama u jedinici dohotka proizvođača tako da se zbog rasta koeficijenta lične vrijednosti na nivou osnovne ćelije društvene reprodukcije razmjerno umanjuje jedinica dohotka proizvođača u izračunavanju individualnih udjela u raspodjeli u odnosu prema visini jedinice dohotka proizvođača primijenjene za utvrđivanje radne efikasnosti kao odnosa »apstraktnog i konkretnog rada«. Ono što je rečeno za element lične vrijednosti vrijedi i za bilo koji dalji koeficijent koji bi se po ma kojoj osnovi unosio u novčani oblik osbnog dohotka. To bi bila samo preraspodjela novčanih jedinica na osnovama stvorene vrijednosti, jer vrijedi relacija:

$$\sum_{i=1}^{n} \text{hž} = \text{dov} \qquad (40)$$

Kategorija osnovnog osobnog dohotka to upućuje na zaključak da postoji i osobni dohodak d. Razlika je u tome što se uvećanjem osnovnog osobnog dohotka do za ekonomski učinak (eu), tj. s pomoću koeficijenta akumulativnosti 1 + Ak = eu, o čemu je već bilo riječi, dobiva osobni dohodak (vrijednost) dv, pa bismo imali:

$$dc = [h \,.\, f \,.\, (pu \,.\, lv) \,.\, eu] \,.\, n \quad \text{novčani oblik vrijednosti} \qquad (42)$$

$$dv = (h \,.\, f \,.\, pu \,.\, eu) \quad \text{vrijednost} \qquad (41)$$

Koeficijent ekonomskog učinka (eu = 1 + Ak) u biti je refleks akumulativnosti rada u osobnom dohotku, izveden iz radne efikasnosti. U koeficijentu ekonomskog učinka eu = 1 + Ak sadržano je racionalno ponašanje udruženog proizvođača koji nužno vodi računa o ekonomskim međuzavisnostima dijelova i cjeline u privrednom biću udruženog rada.

U tom su koeficijentu ekonomskog učinka spleteni utjecaji:

— apstraktnog uvjetnog viška vrijednosti REFk društvene proizvodnje,
— relativnog uvjetnog viška vrijednosti, osnove nove zaposlenosti živog rada, ukoliko je REFk osnovne ćelije reprodukcije veći od REFk društvene proizvodnje, a koji je izveden iz velike podjele živog rada.

Tu, zapravo, izgleda da leži, kao i u jedinici dohotka proizvođača, odgovor na brojna pitanja koja je društveni ekonomski razvoj u uvjetima klasne borbe iznio na scenu.

Nakon ovih izlaganja elemenata, put vodi u rasvjetljavanje problema monetarne i organizacione sfere udruženog rada kao i u razradu ponašanja iznesenog sistema u uvjetima sve dominantnije svjetske razmjene. Pažljivi čitalac ovog teksta može, vjerojatno, naslutiti dalje izvode istraživanja i misli, u domeni radne teorije vrijednosti kao i prakse privrednog sistema samoupravnog društva.

Cijeli izneseni kompleks proizašao je iz razmatranja osobnog dohotka proizvođača. To je, zapravo, osnovna ekonomska ćelija današnjeg svijeta rada, kao što je to u svoje vrijeme bila roba: teorijski, roba je rastvorena, nju je rastvorila marksistička misao XIX stoljeća. XX stoljeće je, međutim, vijek uvoda u veliki prevrat, u smjenu svjetsko-historijskih društvenih sistema, što u svojoj suštini znači reintegraciju živog rada i uvjeta rada putem ovladavanja viškom vrijednosti od strane udruženih proizvođača.

Pred nama je novo razvijanje jedne nove čovjekove strukture nastale razvojem proizvodnih snaga, pa, prema tome, egzistentna je dijalektička negacija negacije, dajući privid kretanju u krugu, ali stvarno opisujući spiralu »na kojoj se ništa apsolutno ne ponavlja i koja znači — ma kakvo i ma koliko — uvijek napredovanje«. Zakon negacije predstavlja ujedno i konkretizaciju osnovnog zakona dijalektike-zakona jedinstva suprotnosti. Još jednom je na ovom konkretnom primjeru, izgleda, dokazan humanistički sadržaj dijalektike, a time i humanistički sadržaj daljeg razvitka društva.

U ovom veoma kratko izloženom radu ispoljavaju se dva međuzavisna pravca djelovanja. Jedan obilježava djelovanje u složenim organizacijama udruženog rada na praktičnoj transformaciji modela privređivanja kako je naslijeđen iz dalje i bliže prošlosti, i ono se temelji na daljoj razradi teorije radne vrijednosti. To su postignuti veoma značajni praktični rezultati. Oni upućuju istodobno na zaključak da samoupravno društvo, sposobno da u stvarnosti ubrzano razvija socijalističke odnose, mora imati svoj generički ekonomski i organizacioni instrumentarij kao izraz konzistentnog i novom društvenom odnosu odgovarajućeg ekonomskog sistema. Drugi oblik djelovanja sadržan je u razvijanju teorije, i to u mjeri koju je omogućavao razvoj prakse.

Sinteza iznesenog rada mogla bi se izraziti usporedbom definicije društvenog proizvoda kako je daje akademizirana ekonomska nauka s definicijom društvenog proizvoda kako taj proizlazi iz prikazane teorijske prakse. A to, po našem shvaćanju, i izvodi na scenu ključne dileme ekonomije kao nauke i kao prakse.

Za akademiziranu ekonomsku nauku društveni proizvod ima oblik:

$$Y = L \cdot p \qquad (43)$$

gdje su:

Y = društveni proizvod
L = zaposlenost
p = jedinica proizvodnosti rada.

Jedinica proizvodnosti rada definirana je oblikom:

$$p = \frac{Y}{L} \tag{44}$$

Ako se udubimo u ovaj oblik, na kojemu su, usput budi rečeno, izgrađeni svi dalji matematički odnosi kojima se nastoje objasniti fenomeni suvremene ekonomije, moramo doći do zaključka da predstavljaju prostu vrtnju u krugu, bez mogućnosti da se teorijska misao iz nje oslobodi i vine na viši stupanj ekonomske spoznaje, a vrtnja u teoriji u praksi znači održavanje reprodukcije u odnosima koji su karakteristični za minula vremena i koji daju upravo onakve ekonomske i društvene rezultate kako se oni i ispoljavaju u svijetu suvremene dubokokrizne ekonomije.

U spomenuti zatvoreni krug kategorija u bezizlaznoj vrtnji očito je potrebno prodrijeti istim onim snagama koje taj, zapravo, prikriva. Prije svega, potrebno je objasniti što je taj L u izrazu? Na? je zaključak da je to živi rad »hž«, u onom smislu kako je to objašnjeno. S kategorijom »p« stvari stoje, međutim, nešto drugačije, jer je složene prirode. Ona se sastoji od koeficijenata radne efikasnosti, kao odnosa između apstraktnog i konkretnog rada, i od novčanog ekvivalenta datog u obliku jedinice dohotka proizvođača »n« kao novčanog opredmećenja rada. Na osnovi dalje razrade teorije radne vrijednosti s tim bi u vezi društveni proizvod imao poznat već oblik:

$$Dpc = /(hž \;.\; REFk) \;.\; n/ \tag{45}$$

Zatvoreni krug oblika (43) i (44) probijen je, dakle, kategorijom živog rada, koeficijentom radne efikasnosti i jedinicom dohotka proizvođača. Time se, namjesto uvrštavanja matematski izvedenog, zamagljenog i neodređenog odnosa »p«, došlo do spoznaje o tome da u ekonomiji djeluju dva centra gravitacije, i to REFk — 1, kao stopa uvjetnog viška vrijednosti, i »n«, jedinica dohotka proizvođača, kao mjerilo rada i mjerilo potrošnje, čime bi bio izvršen proboj zatvorenoga kruga svijeta postvarenja i otuđenja uz istodobno otvaranje mogućnosti za prevladavanje postojećeg privrednog sistema i sistemske baštine novim sistemom, koji bi bolje izrazio ekonomske odnose što se zakonito javljaju modernim razvojem proizvodnih snaga i društvenih odnosa.

Time su ujedno date nove kategorije, oblici novih odnosa i novog življenja, a koje prevladavaju i negiraju profit i najamninu, klasne kategorije, oblike življenja, koji proizlaze iz kapi-

talističkih odnosa proizvodnje. To je u stvari prvi uslov kretanja na putevima ekonomskog oslobođenja rada.

Rezultati istraživanja, koji su u vidu skice dati u ovom radu, plod su suradnje velikog broja ljudi u nizu radnih kolektiva, gdje su vršeni prodori novog od 1954. god. pa sve do danas. Zahvalnost treba da ide tim ljudima koji su svojim skromnim radom potpomogli zajednički napor na putovima traženja novih spoznaja u jednoj tako važnoj sferi ljudskog življenja. Oni koji će doći da nastave traženje novuma, što smjenjuje staro, nadamo se, da neće moći, a da se ne sjete i ovih koraka koji se čine u cilju spoznavanja biti jedog novog svijeta koji se rađa kao nužnost.

XIV

Prema razmišljanjima nosilaca teorijske prakse cijene radne efikasnosti, a na osnovu njihovog djelovanja u radnim kolektivima, ovaj bi rad do sada kao i dalji rad na toj osnovi značio i približavanje koncu ekonomsko-sistemskog eksperimentiranja u potrazi za ekonomskim konceptom samoupravnog društva, što bi značilo i pobjedu dalekosežnih političkih odluka Saveza komunista Jugoslavije iz 1941, 1948. i 1950. koje su našu zajednicu povele putovima samoupravnog socijalizma na tekovinama Velikog Oktobra.

Teorijska praksa o kojoj je riječ našla je do danas odraza u novoj ekonomskoj organizaciji niza radnih kolektiva, kao i u pismenim radovima, koji su djelomično publicirani za širu javnost, a djelomično su bili namijenjeni simpozijima, seminarima i internim potrebama u pilotskim radnim organizacijama. Autor je objavio slijedeće radove:

»Raspodjela prema kompleksnom ekonomskom učinku«, članak objavljen »Knjigovođa« br. 10—11—12 1969. (U radu dat je prikaz iskustva bilanciranja cjelokupnih društvenih sredstava po radnim jedinicama, oblik bilance od klase 0 do klase 9 za svaku radnu jedinicu s internim tekućim računima, klica interne banke, a što je autor sproveo 1955. god. u poduzeće »Kemikalija« export-import«, Zagreb;

»Raspodjela osobnih dohodaka prema ostvarenom kompleksnom učinku«, izdanje »Progres«, Zagreb, 1960., str. 146;

»Teze ekonomskog računa društvene proizvodnje, bilance i instrumenti s gledišta raspodjela dohotka«, god. 1961, str. 37;

»Teze — organizacija poduzeća u uslovima decentralizacije poslovnih odluka u uslovima razvoja radničkog samoupravljanja u sistemu radnih jedinica«, god. 1961, str. 45;

Periodički obračuni i završni račun prema metodi razvijeni oblik direct-costing u poduzeću »Peramida«, Zagreb, 1962. god.;

»Sistem bilansiranja zasnovan na cijeni radne efikasnosti«, Zagreb, maja 1967. (ekonometrijske tablice; obrazac kalkulacije i bilanca; kontni plan), štampano za interne potrebe (41 str.);

(7) Ivan Vlahović — Krešimir Brant: »Sistem bilansiranja na bazi radne efikasnosti«, referat objavljen u materijalima Pulskog simpozija Društva ekonomista Zagreb, Zagreb VI/1967;

(8) Isti autori: »Pregled sistema bilansiranja na bazi cijene radne efikasnosti«, Zagreb, krajem 1967, materijal za savjetovanje o sistemu u Opatiji, siječnja 1968. (str. 66);

(9) Prof. ing. R. Bosner, članak: »Metoda bilansiranja radne efikasnosti kao kombinacija metode kalkulacije sa sistemom raspodjele dohotka i osobnih dohodaka«, objavljen u materijalima Visoke privredne škole Sveučilišta u Zagrebu, za simpozij u Opatiji, marta 1968, pod naslovom knjige »Obračun i raspodjela osobnih dohodaka u radnim organizacijama«, II dio, str. 361—388;

(10) Ivan Vlahović: — Krešimir Brant: »Cijena radne efikasnosti i ekonomika asocijacije proizvođača«, Zagreb, travnja 1968. (str. 273), za savjetovanje privrednika Hrvatske i Slovenije na dan 30. V 1968. u Privrednoj komori grada Zagreba;

(11) Isti autori: »Cijena radne efikasnosti kao funkcija razvoja udruženog rada«, Zagreb 1968 (str. 76), umnoženo za interne svrhe, zatim štampano u polumjesečniku »Samoupravljanje«, Zagreb, brojevi 176 (rujan 1969.) do broja 185 (veljača 1970.) pod naslovom »Djelovanje zakona vrijednosti u socijalizmu« (u devet nastavaka); konačno objavljeno, pod izvornim naslovom, u »Zborniku radova 1960—1970« Instituta za društveno upravljanje Zagreb, 1970, str. 141—182;

(12) Isti autori: »Formiranje i raspodjela društvenog proizvoda i samoupravna organizacija udruženog rada na osnovi cijene radne efikasnosti«, štampano za savjetovanje u Opatiji krajem ožujka 1971. (187 stranica);

(13) Isti utori, po inicijativi, pod naslovom i s odobrenjem organa upravljanja Zagrebačke mljekare: »Planiranje materijalnog razvoja i razvoja društvenih odnosa u radnoj organizaciji i aktuelna pitanja izgradnje sistema samoupravnog planiranja«, saopćenje za II kongres samoupravljača Jugoslavije u Sarajevu 1971;

(14) Ivan Vlahović — Ivica Gretić: »Prilog raspravi o temeljnim odredbama Ustava SFRJ u oblasti društveno-ekonomskih odnosa«, juna 1973. god.

(15) Ivan Vlahović — Krešimir Brant: »Elementi sistema samoupravne ekonomije na osnovi dalje razrade teorije radne vrijednosti«, Zagreb, 1972. god. str. 228;

(16) »Interna banka«, elementi konstituiranja i organiziranja sistema financijske djelatnosti u samoupravnom društveno-ekonomskom sistemu, Zagreb, 1974, 120 str.

STOTA OBLJETNICA MODERNOG SVEUČILIŠTA U ZAGREBU

Predrag Vranicki

Zagreb

Pred pet godina, 1969., proslavili smo 300 godišnjicu postojanja visokoškolske nastave u Hrvatskoj, koja je, ta visokoškolska nastava, imala sličnu strukturu a i sudbinu kao i mnoga tadašnja u Evropi. Specifičnim i ni malo povoljnim položajem u ovom dijelu Evrope, hrvatski je narod, kao i ostali slavenski narodi ovoga područja, sa priličnim zakašnjenjem dobio onu instituciju koja je postala jedna od bitnih pretpostavaka razvoja modernog vremena. Bili smo tada u zaostatku od nekoliko vjekova, te i danas još traju napori da se prevladaju ti nesrazmjeri historije.

Visokoškolska nastava u Zagrebu uglavnom se odvijala sve do prve polovine 19. st. u klasičnim okvirima filozofskog, teološkog i pravnog studija ili fakulteta. Započevši Leopoldovom poveljom od 23. rujna 1669. kao »Academia nova Zagrabiensis«, pa preko mandata Marije Terezije od 5. kolovoza 1776. kao »Kraljevska akademija znanosti« (Regia scientiarum Academia) sa tri već spomenuta fakulteta, ova Akademija je sticajem historijskih okolnosti sredinom 19. st., što se naročito očitovalo u snažnom pritisku austrougarske apsolutističke reakcije nakon sloma revolucije od 1848. bila svedena 1850. godine samo na jednu — Pravoslovnu akademiju (Regia Academia iuris) koja je u tom razdoblju predstavljala jedini kontinuitet Sveučilišta.

Međutim, radilo se već o 19. st. koje je i kod nas bilo označeno nezadrživim razvojem građanstva, jačanjem nacionalne svijesti a i sve većim potrebama za kadrovima na svim sektorima sve složenijeg društvenog života. Hrvatsko građanstvo sve glasnije postavlja pitanje reorganizacije i kompletiranja visokoškolske nastave, što naročito dolazi do izražaja u govoru biskupa Jurja Štrosmajera u Hrvatskom saboru još 1861. godine:

*) Devetnaestog listopada ove godine proslavljena je stota obljetnica modernog i rekonstruiranog Sveučilišta u Zagrebu. Objavljujemo uvodnu riječ rektora dr. Predraga Vranickog.

»Sa akademijom znanosti, govorio je Štrosmajer narodnim zastupnicima, usko je spojen drugi zavod, koj bez dvojbe svakomu domorodcu vruće na srcu leži i ležati mora. A zavod taj jest jugoslavensko sveučilište u Zagrebu. (Živio!) Gospodo! Uzklik i pohvala jednodušna, kojom primate izušteno po meni jugoslavensko sveučilište svjedok je, da sam tim dirnuo upravo u živac domorodnih željah, da je i taj zahtjev, ko i prvi proiztekao iz žive duše naroda našega. Akademija znanosti predpostavlja po mom mnienju sveučilište.« (Živio!) ...

»Gospodo! dužni smo, po mom mnienju, domovini i samim sebi; dužni smo akademiji znanostih, koju ustrojismo; dužni smo onoj veličanstvenoj zadaći, koju u interesu ustavne slobode i sretnije budućnosti naše riešiti imamo; dužni smo u interesu cieloga slavenstva na jugu; dužni smo i braći našoj, koja pod turskim jarmom stenje; dužni smo krasnoj i miloj omladini našoj; dužni smo napokon i slavnom gradu Zagrebu u sredini našoj utemeljiti sveučilište.« (Živio!)

Prilikom jednog posjeta cara Franje Josipa I (1869. g.) čije će ime u znak zahvalnosti novo Sveučilište u početku i nositi, dobio se konačno pristanak za dovršenje započete akcije. Ali tek je nakon pada bana Raucha i izborne pobjede narodnjaka g. 1871. Hrvatski sabor godine 1872. usvojio prijedlog F. Račkog i njegovih drugova da vlada podnese Saboru »osnovu ob ustrojstvu sveučilišta i o načinu, kojim će se troškovi za nj podmiriti«.

Svečano otvorenje novog Sveučilišta, koje naravno nastavlja tradicije stare Akademije, ali koje se rađa u novim historijskim uvjetima i time se lišava dominacije crkvenih krugova i postaje građansko, bilo je na današnji dan pred 100 godina — 19. listopada 1874. godine.

Koliko je to bio značajan datum u razvoju hrvatskog, a možemo reći i jugoslavenskih naroda — jer su i tadašnji pregaoci i inicijatori bili nošeni plemenitim idejama bratstva jugoslavenskih naroda — najbolje dolazi do izražaja i u govoru prvoga rektora dr Matije Mesića, profesora povijesti na tadašnjoj jedinoj visokoj školi — Pravoslovnoj akademiji.

»Velik je dan, što ga slavi vaskoliki hrvatski narod, započinjao je svoj govor rektor Matija Mesić.

To njegovo znamenovanje pojima narod, ili ga u njekih vrstah svojih barem sluti; jer na koju se god stranu obazreš, bilo među krugove naučnih i visoko naobraženih, ili među ljude srednjega, napredujućega stališta, ili u kućarice dosle preveć zapuštenoga seljaka našega, svuda ti se kaže njeko neobično veselje, na svih stranah opažaš znakove, koji ti vele, da hrvatski narod danas slavi osobito slavlje. Mora doista da se je sbilo nješto, na što s ponosom pozrieva kao na sjajan uspjeh svoga uztrajnoga mara i nastojanja, i u čem vidi izvor i jamstvo daljnjemu napretku još većim i zamašnijim posljedkom...

Budući sveučilište tolikoga za naš narod znamenovanja, pribrojit nam je današnji dan, gdje to sveučilište svetčanim načinom otvaramo, među najznamenitije dane u poviesti našega naroda. Od danas počima novo, sretnije doba u kulturnoj poviesti njegovoj«.

Nije na odmet da ovom prilikom spomenemo i prve vjesnike nove klase koja se rađala simultano sa građanskom klasom — novine mlade i bez većih iskustava hrvatske radničke klase. U svom listu »Radničke novine« urednik Dragutin Kale je pisao:

19. listopad 1874. jest dan takve znamenitosti po narod hrvatski, odnosno trojedne kraljevine, do kakove njegova povjest skoro još nijednoga zabilježila nije; jer može li biti još slavniji čin od ovoga, komu su evo tri dana posvećena za proslavu njegovu, samo da se proslavi dostojnim načinom onako, kako se imadu slaviti čini usrećujući cieli narod. Taj je čin *otvorenje hrvatskoga sveučilišta*, koga je narod tako dugo željno očekivao; a kako i nebi, kada se njime udomila u Hrvatskoj prosvjeta i otvorila vrata budućem kulturnom životu njezinu. Kojom ćudi je narod shvatio znamenovanje njegovo, vidi se odtuda, kako je cieli narod, bez razlike političkoga strančarstva, stao se truditi oko što sjajnije proslave ovoga dana, koji ima u povjesti među najsjajnijim spomenuti još sjajnije blistati dok će biti svieta i vieka«.

Bio je to u svakom pogledu značajan datum i moramo odati priznanje tadašnjim najuglednijim i najprogresivnijim ličnostima hrvatskog građanstva, da su osjetili i ostvarili jednu potrebu bez koje bi i razvoj najnovije povijesti tekao možda drugačije. Jer, univerziteti su u razvoju modernog evropskog svijeta oduvijek imali dvostruku ulogu, bez obzira na odstupanja ili prigušivanja te uloge: *jedna* je bila razvoj naučne misli, što je jedna od pretpostavaka razvoja modernijeg svijeta; a *druga* formiranje vlastite, narodne inteligencije koja je uvelike pridonosila formiranju nacionalne svijesti a time i borbi za nacionalno jedinstvo i oslobođenje tamo gdje je određena nacija bila pod tuđom dominacijom. U tom periodu sve se ovo odvijalo unutar okvira građanskog svijeta, a kod nas još sa jakim zaostacima feudalnih i religiozno-ideoloških struktura.

Međutim, bez obzira na ovakvu situaciju, filozofija i nauka su područja eminentno slobodne i kritičke misli, koja se, unatoč otporima i gušenjima, probijala svojim istinama, rušila vjekovne oficijelne zasade i stavove i pridonosila formiranju nove i slobodnije ličnosti. Novo Zagrebačko sveučilište, u Hrvatskoj koja još nije imala niti razvijenu građansku klasu, niti nacionalnu slobodu, i koja će i nakon ovog akta doživljavati još teške reakcionarne austro-mađaronske pritiske — moralo je da za svoju egzistenciju zahvali i dobroj volji jednog historijskog anahronizma — caru Franji Josipu — a isto tako da bude prožeto i kršćanskim duhom koji je građanskoj klasi još uvijek konvenirao u njenim historijskim aspiracijama.

I tako nastaje u egzistenciji građanstva, kao i na univerzitetu, nerješiv dualizam: znanost, po svom duhu i biti kritička, slobodna, upitna, sa Descartesovom metodološkom sumnjom u njedri-

ma i protivnik svega nadzemaljskog i u tom smislu iracionalnog — i sprega ujedno s religioznim duhom i organizacijom koja je braneći svoje dogme ne samo kočila slobodni razvoj znanstvene misli nego i nametala svoje kriterije i anatemisala neke od najsjajnijih rezultata čovjekova istraživačkog uma, kad su došli u sukob s njenim idejnim pretpostavkama ili društvenim i ekonomskim interesima.

Radikalno rješenje ovog dualizma, bez obzira što se i unutar njega znanstvena istina probijala nezadrživo — bilo je moguće samo nastupanjem one klase koja je svojom historijskom vokacijom u krajnjoj liniji rušila sve društvene, klasne privilegije i koja je svoju historijsku borbu zasnovala prvenstveno na racionalnom, znanstvenom uvidu u društvena protivrječja i mogućnosti.

Marksizam je tako stupio na historijsku pozornicu kao baštinik najboljih racionalnih i revolucionarnih tradicija, ali i sa novim dubljim spoznajama historijskog i ljudskog. Marksizam je naravno u tom razdoblju bio i od crkve i države ekskomuniciran. Ali isto tako kao što je građanska klasa nužno reproducirala i proletarijat, tako je i proletarijat bio ona historijska perspektiva koja je rađala i novu teorijsku svijest. Pa iako je marksizam bio tada proganjan i u društvu i na Sveučilištu — upravo karakter filozofije i znanosti kao kritičke i slobodne misli — omogućavao je mladim generacijama da prevazilaze postavljeno i posvećeno. Iako za to nisu još tada dobivali direktne impulse sa Sveučilišta, filozofska i znanstvena misao koja ne poznaje granice, omogućila je mnogo lakšu recepciju i marksizma, za što su, ako mislimo na njegovu cjelokupnost i dubinu, potrebne mnoge teorijske pretpostavke koje je Sveučilište moglo da dade.

Studentski lijevi pokret je bio značajniji signum društvenih i idejnih promjena, a mnogi revolucionarni predvodnici novih historijskih snaga, mnogi koji su i dali svoje živote u toj borbi a mnogi koji se i danas nalaze na ovom historijskom poprištu — dobili su prve marksističke poticaje upravo u tom pokretu, koji je bio ne samo najtješnje povezan s radničkim pokretom, nego je bio i dio tog pokreta.

Marksizam tako postaje sve prisutnija i odlučnija stvarnost hrvatskog i ostalih naroda Jugoslavije, jer su se građanske snage sa svojom ideologijom pokazale nesposobne da odgovore zahtjevima, teškoćama i dramatskim zbivanjima novoga vremena. Pokazalo se da su te ideologije ili usko nacionalističke ili nacionalističko-hegemonističke i da su ostvarenje davnog sna još onih snaga našeg preporoda koje su osnivale i ovo Sveučilište izvršile tek one snage koje su svojim internacionaliziranom zasnivale jednu dublju viziju humanizma. U suvremenim zbivanjima naročito razvijenog svijeta stvarni humanizam nose samo one snage koje uspijevaju da svojim konceptom i borbom prevladaju, prevaziđu usko individualno, grupno i nacionalno.

Socijalizam je međutim, u svijetu započeo u zaostalim i restriktivnim oblicima te je silom pokušao da onemogući otvorenu, kritičku i slobodnu znanstvenu i filozofsku misao, a to znači i

odgovarajuću univerzitetsku praksu. Negativne posljedice su poznate: staljinizam je neke nauke, naročito društvene, onemogućio za nekoliko decenija. Time je ne samo negativno djelovao na razvoj i ulogu marksizma u svijetu, nego je onemogućio da marksistička i znanstvena misao odigra onu ulogu u razvoju socijalizma koju ona može i treba imati.

Svijet se danas ne nalazi samo u tehnološkoj revoluciji, nego sveopćoj znanstvenoj revoluciji. Bez temeljnih analiza društvene stvarnosti, bez filozofsko-socioloških refleksija i istraživanja, ekonomskih i empirijsko-sociooloških itd. sve je teže i gotovo nemoguće bilo kakvo racionalno upravljanje društvenim procesima. Sveučilište, naravno i ne samo ono, dobiva time mnogo značajnije mjesto. Njegova nekadašnja i parcijalna odvojenost od društvenih tokova, potreba, neposrednih zadataka postaje sušti anahronizam. Ono ne može biti više golemi mozak koga se ne tiče kako ostali dijelovi organizma funkcioniraju nego mora biti ukopčano u rješavanje svih problema suvremenog razvoja, kao i anticipacijama budućeg.

To je još potrebnije u našem slučaju kada sveučilište ne služi nekim vladajućim klasama, nego postaje sastavni dio samoupravne organizacije radnih ljudi, udruženog rada, te u unapređivanju tog procesa u svim njegovim dimenzijama mora sagledavati svoj primarni zadatak. Upravo ovo historijsko inauguriranje samoupravnog procesa, u čemu je historijska zasluga jugoslavenskih komunista, omogućilo je i sveučilištu u našoj zemlji da izbjegne birokratsko-etatistički diktat, cenzuru i sputavanje svega onog što čini suštinu znanstvenog i filozofskog. Samoupravni proces je jedini proces koji omogućava u perspektivi dokidanje ekonomske, političke i ideološke otuđenosti — upravo ono što čini bitni smisao Marxove misli i historijske akcije proletarijata i socijalista. Ne može prema tome biti većeg historijskog zadatka za znanost nego da potpomogne svm svojim snagama ovu najdublju revoluciju modernog svijeta.

Socijalizam se ne može uspješno razvijati bez sve veće kulture pojedinaca. Socijalizam je uvijek u opasnosti dok god postoje mogućnosti da prevlada mišljenje o svemoći pojedinca, ili grupe, o cenzuri mišljenja i umjetnosti, o opasnosti kritike itd. Svestrani razvoj sveučilišta, znanstveni razvoj u svim krupnijim centrima, prevladavanje centralizma, monopolizma i metropolizma i u ovoj domeni, omogućavanje svim regijama socijalističke zajednice da imaju ravnomjerni i svestrani razvoj — osnovni je preduvjet uspješnog i bržeg razvoja socijalističkog društva.

Sveučilište je u Hrvatskoj i u tom pogledu doživjelo krupni razvitak. Danas imamo već tri, a u kratkom vremenu imat ćemo i četiri sveučilišna centra koji uvijek znače strukturno dovršenje jedne regije, svjedodžbu njene zrelosti. U ovom momentu sigurno je da ovaj razvitak znači za zajednicu koja se oslobađa donedavne zaostalosti veliki teret. Ali, to je ujedno investicija

bez koje nema razvijenog društva i bez koje nema u budućnosti realiziranja našeg najvažnijeg cilja — prevladavanja vjekovne podjele rada.

Zaključio bih s konstatacijom da je veliki i sudbonosni put učinio i naš hrvatski narod, zajedno s ostalim narodima i narodnostima Jugoslavije, kada je u svojoj narodno-oslobodilačkoj borbi i socijalističkoj revoluciji rješavao ne samo pitanje svoga nacionalnog oslobođenja, nego i pitanje klasne eksploatacije. Isto tako kada se pod vodstvom komunista i dosad najveće ličnosti južnoslavenskih naroda odupro nesocijalističkoj politici jednog staljinizma. I kad je uz sve to dosljedno nastavio historijski put oslobođenja radničke klase i čovjeka — put samoupravljanja.

Uz sve naše teškoće, katkad i promašaje, nepotrebne tenzije ili politički pragmatizam — sveučilište je po svojoj znanstvenoj i humanističkoj vokaciji pozvano da doprinese maksimalno tom oslobađanju, samoupravnom procesu koji je u suštini i po sebi historijski najkritičkiji, najdemokratskiji i najperspektivniji.

KULTURA I REVOLUCIJA

Dobrica Ćosić

Beograd

Iskazaću vam nekoliko svojih asocijacija na tragizam stvaranja i slobode pod determinacijama vlasti, s naglaskom na našu savremenost.

»Mi smo se borili za slobodu reči zato da bismo imali mogućnost da govorimo i pišemo istinu.

Ali, govoriti i pisati istinu, to je umetnost teža od svih umetnosti, jer u svom »čistom« obliku, nepovezano sa interesima ličnosti, grupa, klasa, nacija — istina je skoro u potpunosti građaninu nepogodna za korišćenje i neprihvatljiva je za njega. Takvo je prokleto svojstvo »čiste« istine, ali istovremeno, to je najbolja i nama najneophodnija istina...

... Mi ne smemo zaboraviti na »čistu« istinu, zato što je ona najdragocjenije dostignuće naše, najjača vatra našeg postojanja; postojanje te istine svedoči o visini moralnih zahteva koje čovek postavlja sebi.«

I:

»Ma u čijim rukama da je vlast — moje je ljudsko pravo da se prema njoj odnosim kritički.«

Tako je govorio Maksim Gorki Hiljadudevetstosedamnaeste, u to je strasno verovao taj izuzetno značajni i uticajni pisac svoga doba, a iz najnekoristoljubivijih pobuda nije izdržao u toj veri.

Jer vlast u ime »viših ciljeva i srećne budućnosti« ne podnosi ni jednu vernički sumnju ni sledbenički razliku; takva vlast okrutno i neprikosnoveno zahteva da pisac u socijalizmu svaku »čistu istinu« treba da podredi »višim ciljevima«. Za svoju partijnost, Maksim Gorki je nagrađen slavom rodočelnika socijalističkog realizma.

---

* Riječ na simpoziju Srpskog filozofskog društva u Divčibarama, 9. II 1974.

Ne znam da li nečija sudbina u našoj epohi pruža toliko pouka intelektualcima u socijalističkim državama, koliko im nudi sudbina Maksima Gorkog. Njegovom sudbinom morao sam da se podsetim i da vas podsetim u dijalogu o kulturi i revoluciji.

I

Moje polazno saznanje je ovo: tokom čitave evropske istorije do dana današnjeg, vlast sa svojim atributima — ideologijom, politikom, silom, antagonistički je suprotstavljena stvaralačkom biću čovekovom, toj »materiji koja misli«.

Otkad se pamti, svetom zaista vladaju duhovni nihilisti; oni su to i kada su ponekad mecene. Od potopa grešnika, kada rezignirani Gospod zaključi da je »čovečja misao opaka od početka«, kako piše u Knjizi postanja, pa do Staljina, od prvog kralja pa do buržoaskih i socijalističkih vlastoljubaca, čovekova misao je vlastima zla i opasna. A ona to i jeste, i ne samo vlastima. Povesti tragičnih paradoksa u svetu ideja nema kraja; povest žrtava zbog istina nepodobnih vlastima, ne okončava se nijednom dosadašnjom socijalnom revolucijom. Jer kao što se zna, kukutom je zaliven sam koren umovanja i savesti u evropskoj kulturi. I tako od Sokrata do Rasla, od Dantea do Tomasa Mana i Majakovskog, od Galileja do Openhajmera i Saharova, a na našem tlu od Vuka Karadžića do »moralno-politički nepodobnih profesora« beogradskog univerziteta, traje jedna ista tragedija duha sa istim protagonistima. Na tom proscenijumu istorije, menjaju se, naravno, kostimi i dektori, imena i alibi, jezik i prolozi, pauze se skraćuju ili produžavaju, ali, drama se sa sličnim ishodima ponavlja iz generacije u generaciju. U našem veku ta tragedija misli i stvaralaštva imala je zastrašujuće razmere. Međutim, i to nije slučajno, nijedan čovekov poraz nije trajno opametio čoveka. Drvo saznanja nikako da se obere. Čak i pred izvesnošću raja i neizvesnošću slobode, uvek će biti Adama koji će birati slobodu po svaku cenu i opredeljivati se za stvaranje bez obzira na žrtve.

Takvo čovekovo opredeljenje i moć tvore etos i kulture i revolucije. Po mom mišljenju, to je ona bit, ono jezgro humaniteta u kome se sreću i poistovećuju čin revolucije kao čin promene društvene stvarnosti u smeru ljudskih ideala i čin stvaranja trajnih vrednosti kulture. Inače, ako isključimo eshatološke ciljeve i idealne projekte revolucije, politička, društvena revolucija u trajanju, i kultura u nastajanju i svom integritetu, bar dosada u istoriji, u bitnim vidovima bile su suprotstavljene. U tim sudarima čovek koji stvara bio je svagda »na gubitku«

II

U uslovima sveopšte manipulacije i samomanipulacije, pod čijim pritiscima i osakaćenjima, prividima i mistifikacijama, poku-

šavamo da mislimo i stvaramo, meni biva osobito značajnim nepristajanje na vladajuće ideološko poistovećivanje kulture i revolucije, odnosno, postojećeg političkog sistema sa prirodom i smislom ljudskog stvaralaštva. Poistovećivanje kulture i revolucije, čini se u socijalističkim prostorima sa dve suštinski suprotstavljene, a neravnopravne strane; jedna to čini pragmatično, često licemerno i uvek za potvrdu svog istorijskog legitimiteta, a druga iz konformizma, zabluda i svoje društvene nemoći. Ljudi vlasti predstavljaju, naravno, onu prvu i nadmoćnu stranu, a ljudi kulture, razume se, ovu drugu, potlačenu, ali nepobeđenu konačno. Danas je, vjerujem, moralni imperativ razotkrivati pragmatizam i hipokriziju birokratske vlasti prema kulturi, a neodložno je istovremeno delati protiv intelektualnog i moralnog komformizma takozvane poštene inteligencije, te rezervne armije političke birokratije, koju ona neprestano suprotstavlja jednoj intelektualnoj manjini što uporno služi veličini revolucionarnih ideala i humanističkim vrednostima.

Ali, i poistovećivanje kulture sa ljudskim izbavljenjem od zala i nesreća koje prate čoveka, takođe, nije više ni malo uzbudljivo. Posle svih istorijskih iskustava koja ima čovek dvadesetog veka i naše civilizacije, razoran je, i onaj humanistički i prosvetiteljski mit svemoći kulture. Njen tron je srušen. Naime, kultura kao takva, niti je čoveka učinila srećnim, niti mnogo i trajnije boljim no što je bio bez znanja i mogućnosti koje su mu dale nauka, umetnost, filosofija. Upravo, iz njihovih zavičaja, rodilo se moderno varvarstvo sa nezapamćenim eksplozijama ljudskog zla, sila agresije i razaranja. Znanje i dobro, znanje i pravda, znanje i čovečnost, očigledno nisu sinonim. Jer, čovek je nesagledno širi i dublji no što se svojim razumom ispoljava, ljudske sadržine i ljudske moći i potrebe, samo delimično i ne za svagda može da pokrije i usmerava kultivisana misao i kultivisano osećanje, onaj svesni napor za usvajanjem znanja i traganjem za istinom, za stvaranjem trajnih vrednosti i razumevanjem lepote, za posedovanjem vrline i morala.

Meni danas nije mnogo ubedljivo ni verovanje da je u bližoj budućnosti moguća veća humanizacija znanja i tehnike i više osmišljavanje stvaralačkih potreba i mogućnosti ljudskih. Pitam se nije li sama ideja »humanizacije« čoveka i kulture, znanja i tehnike, jedna mimikrična ideologija koja sadrži i normative i represije? I nije li antiljudska, tj. antiprirodna težnja ka nekakvom osvešćenom humanističkom totalitetu? Iluzija, mislim, da jeste.

Rekao bih, mi intelektualci ako smo revolucionari, nemamo više istorijskih prava da se ponašamo kao prvi hrišćani i verujemo da naša revolucija predstavlja spas ljudskog roda i kraj jednog sveta koji, inače, s pretencioznošću i naivnošću nazivamo »predistorijom«; mi više nemamo razumnih razloga da se nadamo bliskom i konačnom spasenju, skorom nastajanju društva i epohe koje s romantičarskim iluzijama nazivamo početkom »zbiljske istorije« čovečanstva. Apokalipsa se nesumnjivo dogodila, i u tome se proroci nisu prevarili. Ali, čovekovo izbavljenje od bede i neslobode, nepravde i gluposti, kao da tek treba

da nastupi, ili što je istinitije, ono odavno nastupa i traje mučno i protivrečno, s lakim sunovraćanjem u nazadnjaštvo. Proroci dobra i svetlosti, očigledno, da nisu bili u pravu. oPrazi su takvi i toliki da samo velikim sumnjama i poricanjima, živim istinama i novim saznanjima savremenosti, možemo danas da odbranimo komunističku i humanističku viziju naše generacije. Tradicionalni istorijski optimizam, verovanje u zakonitost progresa, taj najlukaviji oblik konformizma, mora se prepustiti ideolozima i hedonistima, ako se želi održati nada u socijalizam kao moguće društvo slobode i pravde, razuma i savesti.

Iz ovakvog uverenja proishodi i ovo priznanje: mi smo obmanuti, ali, mi smo i varalice!

III

»Vičući svoju mržnju prema bogovima i svoju ljubav prema čoveku, Prometej se s prezirom odvraća od Zevsa i odlazi k ljudima da ih odvede u napad na nebo. Ali ljudi su slabi i kukavni, treba ih organizovati. Oni vole uživanje i neposrednu sreću; da bi izrasli treba ih naučiti da odbijaju med dana. Tako i sam Prometej postaje učitelj koji isprva poučava, a onda zapoveda. Borba postaje još duža i iscrpljujuća. Ljudi sumnjaju hoće li stići u državu sunca i da li ona postoji. Treba ih spasti od njih samih. Junak im tada kaže da on poznaje tu državu, i to on jedini. Oni koji u to sumnjaju biće bačeni u pustoš, prikovani uza stenu, ostavljeni kao plen strašnim pticama. Ostali će od tada hodati u tmini iza zamišljenog i osamljenog gospodara. Jedini je Prometej postao Bog i vlada nad ljudskom samoćom. Ali on je od Zevsa preuzeo samo samoću i okrutnost; on više nije Prometej, on je Cezar. Pravi, večni Prometej ima sada lice jedne od svojih žrtava«.

Tako, bajkovito misli Alber Kami o sudbini prometejstva, tog mita ljudske nade, tog smisla i ishoda čovekove pobune u istoriji. Ali u ovoj bajci o jednoj ljudskoj povesti, ima mnogo više lepote, logike i smisla, no što ih ima u stvarnosti te povesti od Zevsa do Staljina i njegovih sinova. Čovek danas i revolucionar u 1974. ima razloga da bude istinski nesrećan što njegova iskustva i saznanje svega što se zbilo od Hiljadudevetstotinasedamnaeste do sada, možda i u najbitnijem ne može da se utka u patetično-poetsku viziju Albera Kamija. Tragedija revolucije čiji smo savremenici i učesnici, sledbenici i žrtve, verovatno je i u tome što su vođstva u tim revolucijama odpočetka preuzeli Zevsovi, a Prometeji su ostali samo vojnici pod Zevsovom komandom. Zevsovi su istovremeno bili i Cezari koji pobedničku slavu nisu uživali u samoći, ali su je potvrđivali okrutnošću; i za razliku od Julija Cezara, oni u svojim odmaranjima ne čitaju Cicerona i ne uživaju u tihim lepotama. I tragedija i sreća Prometeja je u tome što su neke istine saznavali kasnije i prekasno, najbolji su umrli za veru i ne saznavši istinu. Prometejske maske

na zevskovskim licima bile su savršeno ubedljive; one se jedva i sporo razaznaju i zato što su sve bile sazdane od starih snova; ali i zato što smo u svetu bez ravnopravnih alternativa, odlučujući se za svoju »sivu satanu«, bili primorani na obmane i samoobmane; i zato što smo za neke iluzije i koristi pristali na obmane, proizvodeći ih i šireći ih. Mi iz sveta kulture i književnosti, pogotovu.

Tako, posle svega što se dogodilo od Pariske komune do sada, teško je ne sumnjati da Zevs, Cezar i Bonaparta nisu samo metafore i teško je ne verovati da oni nisu bolji predstavnici ljudske vrste i prirode. I još je lakše i pametnije i danas verovati da je Prometej nada i mašta, ideja i više načelo. Pa ipak, čini mi se, ni ovakvim i ubedljivijim osvešćenjima, mi se ni za budućnost nećemo spasti velikih poraza i obmana.

S takvim pepelom u ustima, i takvom racionalizacijom istorijske nade, nikako ne želim da poričem smisao i značaj vere u mogućnost napretka i neophodnost i lepotu delanja na strani razumnijeg, boljeg, čovečnijeg u ovome svetu. To i zato, što u čovekovom duhu i pamćenju, prometejske iluzije i žrtve imaju moć i vrednost pokretačkih istina; one se slede i ponavljaju u svakoj generaciji, ponekad jedino za umetnost i slavu. Za ljude kulture i stvaraoce, revolucionarna utopija nije nestvarnost. Danas je revolucionarna utopija duhovna i moralna visina, kojom se suštinski razlikujemo od svih koji pristaju na svet kakav jeste. Utopija je postojanje s višim smislom i nepristajanje na smrt.

Ali, samo prihvatanje utopije i ostajanje u njenim nebesima, jeste bekstvo od stvarnosti i svojevrstan nihilizam, plemenitih ali i naivnih izgovora. Utopija i ideali nisu sadržine stvaralaštva i saznanja, one mogu biti njihove pobude i poruke. Kažem, mogu biti, podrazumevajući integritet umetnosti, nauke, filozofije, znajući da se samo sa dobrim namerama ne pišu dobre knjige, ne komponuju uzbudljive simfonije, ne slikaju velike slike i ne otkrivaju značajne istine. Bez saznajne negacije jedne stvarnosti i sveta nepodobnog stvaralačkim potrebama i moćima ljudskim, bez duhovne i moralne pobune protiv nesloboda i nepravdi, bede i sila koje stešnjavaju i skraćuju čoveka, njegovu misao i maštu svode na sredstva, kultura sama sebe osuđuje na beznačajnost, na tuđe sredstvo, na smrt.

Razmišljajući o antinomijama metafora Zevs i Prometej, a imajući u vidu ono basnoslovno Eshilovo saznanje neminovnosti njihovog susreta kao »zrenja u vremenu« i »saznanja kroz patnju« o kome je izvanredno pisao Sreten Marić, želeo sam da podstaknem i jedno optimističko uviđanje: u ishodima, drami i stvarnosti socijalističke revolucije, sadrže se mogućnosti za grandiozna i nova saznanja čoveka i njegovog sveta. Nigde kao u socijalističkim prostorima ne može tako ohrabrujuće i spasonosno da se potvrdi moć i nepobedivost čovekovog duha, nigde se tako on ne kuša, ne izaziva i u besmrtnost i u ništavilo. Socijalizam je jedino tle u današnjem svetu, na kome, verujem, može po motivima i sadržinama da nastane zaista epohalna umet-

nost. Vidim je u sintezi čovekovog tragizma. Ali, takva umetnost može da nastane samo u slobodi. Ne razumeti i ne prihvatiti ovaj izazov duhu, znači ostati ispod epohe.

IV

Pokušaću da budem još konkretniji i aktuelniji. U našim dilemama i neizvesnostima, moramo se opredeliti i primiti rizik svog izbora. Nije ni časno ni razumno zarivati glavu u akademski pesak.

Rekao bih, vedrine su se davno spepelile na našim horizontima.

Nas sve jače razjeda osećanje besmisla trajanja pod deprimirajućim okolnostima i služenju nekim naopakim ciljevima nas sve više muči rad i paćenje za lažne potrebe, sveopšta manipulacija čovekom, uniženje ljudske moći na prolazno, potrošno, zabludno; nas duboko onespokojava obezvređenje trajnih vrednosti i potiskivanje univerzalnih sadržaja i kriterijuma vrednovanja u kulturi i društvu suprotstavljenom vrlinama. Kao da smo uporni da nestanemo iz istorije.

U ovom trenutku neću da nabrajam sve znane i bitne uzroke zašto se u jugoslavenskom prostoru ni posle tri decenije od političke pobede revolucije nije suštinski izmenio društveni položaj intelektualnog stvaralaštva, zašto se još nije izvršilo temeljito duhovno oslobođenje od balkanske prošlosti i tradicionalnih inercija ovog tla, zašto sebi i nespokojnom svetu ugrožavamo nadu u demokratski socijalizam i alternativu potrošačkoj kulturi?

Iz tog društveno-ljudskog kompleksa, želim u ovom času da naglasim dva negativna momenta naše situacije.

Naime, nepostojanje slobode stvaranja adekvatne društvenim potrebama, socijalizmu i mogućnostima naše generacije, sa dubokom krizom intelektualne i moralne ličnosti u našem poretku, verujem, da dalekosežno određuju stanje u jugoslavenskim kulturama.

A sve to što se politički događa na području kulture i sa njom danas, pravda se »zloupotrebom« slobode stvaranja od strane »neprijatelja samoupravnog socijalizma«. Zloupotreba slobode je zaista moguća i ona se sve više vrši, ali ne iz stvaralačke sfere. U istoriji sveta i ove zemlje, najveću zloupotrebu slobode oduvek su vršili ljudi vlasti i političkih strasti. I u sadašnjosti, mnogo češću i mnogo kobniju po socijalizam zloupotrebu slobode mogu da čine ljudi političke moći no što to čine ljudi nauke, umetnosti i filozofije. Mora se ponovo reći: oduzimanje slobode čoveku, to je najkobniji društveni čin. Mudri i oni koji imaju ambicije da vrednostima traju u istoriji, najteže se odlučuju na rizik oduzimanja slobode čoveku i narodu. Jer, u načelu i biti, stvaralaštvo je najviši izraz i najviša funkcija čovekova, koje sloboda i omogućava. A društveni poredak čije postojanje mogu da ugroze nauka, umetnost i filozofija, nema ljudskih razloga ni da postoji.

Podrazumevajući istorijske uslovnosti, sloboda stvaranja u socijalizmu, pored ostalog, mora da sadrži: 1) slobodu za istinu i pravo borenja protviv svačije laži, 2) slobodan izbor tema i oblika naučnog i umetničkog mišljenja; 3) društvenu garanciju da mišljenje i mašta nisu čovekov greh i politička krivica, da ne podležu drugoj sankciji sem poricanju suprotnim mišljenjem.

Demokratski socijalizam, odnosno, samoupravno društvo je ono društvo u kome predstavnici vlasti i političkih foruma nisu i jedini predstavnici istine, sudije duhovnih vrednosti, autoritarni stručnjaci za socijalizam, mandatori istorije.

Drugo nepovoljno i dalekosežno određenje našeg stanja jeste duboka kriza intelektualne ličnosti. Kulturu mogu da potvrđuju i da poriču društvene ustanove. Ali sudbina kulture, njene visine i razmere, nisu u ustanovama nego u slobodnim stvaralačkim ličnostima, ličnostima koje izražavaju generaciju i obeležavaju epohu. A upravo takvih ličnosti naša kultura i društvo imaju malo, sasvim malo. I ničim objektivnim se ne omogućuje i ne podstiče njihovo nastajanje i ispoljavanje. Ja, naravno, među takve ličnosti ne mogu da ubrojim one nacionalizovane i podržavljene veličine.

Dogodio se i traje veliki raskol između razuma i savesti, znanja i morala, tog ljudsko-društvenog sadržaja, koji Karel Kosik, mislim, a pravom, smatra »čovekovom osnovom«.

Traganje za bitnim istinama naše stvarnosti i govorenja istine, postalo je retka strast u jugoslavenskom društvu. Ta se strast skoro i ugasila, ne jedino zato što je opasna, nego i zato što se ona ne isplati kao napor i rezultat. Istinoljupci i pravdoljupci do izumiranja su se proredili na našem tlu, ne toliko neslobodama i nasiljima koliko korupcijama za poslušnost i koristima od nje, privilegijama koju donosi stručnost, onda potrošačkim liberalizmom i prosperitetom, jednom rečju, otsustvom društvene lestvice trajnih vrednosti. Na intelektualnu doslednost, na dostojanstvo uma i savesti, malo šta nas u našem društvu obavezuje i podstiče. Istina tone u sve dublju ilegalnost. Hrabrost je prešla u područje apsurda i tragiku donkihotizma. Žrtvovanje za svoja uverenja je odbačena tradicija. Moral je do kraja podređen političkom računu i materijalnoj koristi. Velike čovekove vrline, kod nas sada borave na policama izvesnih biblioteka. Pod vladavinom nihilista, i oni koji nešto stvaraju, postaju nihilisti iz sebičnosti i očaja.

Naravno, inteligencija ne bi bila inteligencija, ako bi joj ponestalo praktične i lukave pameti za snalaženje u ovakvim okolnostima i korisna opredeljenja u njima.

Želim da kažem: klasične dileme — stvaranje ili nihilizam, egoizam ili pripadnost ljudima i narodu, savest ili nemoral u javnom životu, lično dostojanstvo ili pokornost pred silom, delanje ili ravnodušnost — u našim danima imaju sudbinski značaj i tragična razrešenja. Biti intelektualac u našim uslovima i delati

za kulturu i budućnost, danas to znači biti i revolucionar; stvarati socijalistički i po savesti ovde, to ziasta znači »stvarati opasno«. Da »opasno«! Etično, hrabro, novo.

Ubeđen sam da životno pitanje i kulture našega tla glasi: kako da postanemo društvo demokratskog socijalizma i da se ne survamo u potrošački staljinizam? Da bi se ostvarila srećnija alternativa, još uvek verujem da je, pored ostalog, neophodna i suštinska promena društvenog položaja, uloge i smisla kulture, odnosno ujedinjavanje i organizovanje celokupnih umnih snaga naroda i pretvaranje te snage u subjekt istorije. Da inteligencija u celini ne ostane sluškinja birokratiji i moralno pokriće istorijskih poraza, a jedan njen tanak sloj samo privilegovana elita u sirotinji i duhovnoj bedi naroda, ja ne vidim drugi put.

POLITIKANTSKA ISTINA

Reagirajući na moju diskusiju na Osnovnoj organizaciji SK nastavnika Filozofskog fakulteta u Zagrebu od 21. 11. 1973. godine, Nebojša Popov je u »Praxisu« broj 1 i 2/1974. objavio napis pod naslovom »Naučna istina i istina jedne politike«.

Samo naslov pokazuje pretencioznost autora koji, otkrivajući »naučnu« istinu, ide u »ozbiljne« diskusije i polemike. Međutim, u suštini to je balkansko-cicvarićevska pamfletistika i zbog toga ne želim voditi diskusiju sa cicvarićevskom žurnalistikom, jer, strana mi je ne samo suština, već i stil i metoda cicvarićevštine. Zbog toga, ukazao bih samo na neke neistine u napisu »Naučna istina i istina jedne politike« suprotstavljajući im činjenice, i to isključivo zbog čitalaca i istine radi.

U početku svog napisa Nebojša Popov misteriozno ističe kako se, eto, čuo glas profesionlnog političara i doktora ekonomskih nauka koji osporava njegovu marksističku opredijeljenost i naučni rad, te kako se teško snašao da utvrdi što je i gdje rečeno.

Međutim, ništa nije misteriozno, niti mjesto gdje je rečeno niti što je rečeno, jer i sam Nebojša Popov konstatira u nastavku da se radi o mom istupu na ogranku Osnovne organizacije Saveza komunista nastavnika Filozofskog fakulteta u Zagrebu, kom su prisustvovali i članovi redakcije časopisa »Praxis«. To je jasno rečeno u sredstvima informiranja, koja su govorila ili pisala o tome. Prema tome, radi se o normalnom partijskom sastanku nakon kojeg su novinari tražili dozvolu da koriste moje izlaganje. Odmah sam dao pristanak, ali sam objavljivanje uvjetovao time da se prethodno zatraži i od drugih koji su uzeli učešće u diskusiji na sastanku, da odobre objavljivanje svojih diskusija i izvrše autorizaciju, kako bismo svi bili ravnopravno tretirani i kako bi javnost dobila cjelovitiju sliku diskusije na sastanku.

Pošto su neki drugovi odbili da autoriziraju diskusije i daju odobrenje za objavljivanje, ja sam autorizirao svoju diskusiju

i odobrio da je štampa može koristiti. Redakcija »Studentskog lista« i »Komunista« objavile su u skraćenim izvodima, i u osnovi ravnopravno sve diskusije. VUS je objavio skoro polovicu mog teksta, a ostali listovi znatno kraće. Stvar je novinara i redakcije na što su bacili težište i što su akcentirali.

Nemam nekih bitnih primjedaba, pogotovo ne na nekorektnost, ali, sigurno je, ako netko od trideset kartica daje sažet prikaz samo na nekoliko da je teško dati sliku cjeline izlaganja.

U vezi članka, koji sam podvrgao kritici, Nebojša Popov ističe kako je pažnja časopisa »Praxis« u tom razdoblju bila usmjerena na rastuću krizu jugoslavenskog društva pod utjecajem nacionalističkog »masovnog pokreta«, i da me, »naučno« diskvalificira, piše: »U to vrijeme, a i danas, Dušan Dragosavac zauzima isto mjesto u partijskoj hijerarhiji (zamenik sekretara IK CK SKH), što rečito svedoči o njegovoj postojanosti, kao i trajnim mogućnostima da izrazi vlastito opredelenje«. (»Praxis«, br. 1—2/74. str. 215.)

Potom ističe da ga nisam potpuno citirao, točnije, da sam namjerno izostavljao neke bitne aspekte njegovog teksta. Zbog toga ću citirati taj dio diskusije, iako je to manji dio izlaganja — tek jedna šestina teksta.

»Savez komunista ne može prihvatiti teze koje traže njegov dijalog s pojedinim grupama, redakcijama, akademskim klubovima, jer Partija nije akademski klub niti redakcija, već politička organizacija. Organizacije i forumi SK ne ulaze u različite stručne arbitraže, ali zato kao revolucionarna politička organizacija i revolucionarni i politički ljudi ulaze u političke probleme, a da bi to činili, uspješnije koriste rezultate nauke. Istina, problem je Saveza komunista da što adekvatnije iskoristi rezultate nauke, ali je isto tako i problem kvalitetne socijalističke savremene društvene nauke. Nije samo u tom pogledu insuficijencija u Savezu komunista već i u savremenoj socijalističkoj društvenoj nauci uključujući i filozofiju. Oni koji paušalno »brane« »Praxis« (postavlja se pitanje od koga i zašto), naročito ističu broj 3—4/1971. godine kao ispravnu reakciju na krizu u Savezu komunista, a posebno na prodor nacionalizma u njegove redove i organizirano javljanje nacionalizma na političkoj sceni.

Spadam u one koji misle da je u tom broju bilo zapaženih antinacionalističkih članaka (čak bih rekao da su oni u tom broju dominirali) — da spomenem samo tekstove Rudija Supeka i Predraga Vranickog, što vrijedi i za većinu priloga članova Saveza komunista i ne samo njih iz Zagreba. No isto je tako činjenica da je u tom broju bilo i antimarksističkih pristupa i članaka. Za potvrdu ove teze citiram iz tog broja stav i polaznu osnovu Nebojše Popova:

»Osnovne pretpostavke sistema društvenih odnosa u savremenom jugoslavenskom društvu uspostavljene su tokom oslobodilačkog i građanskog rata (1941—1945. god.). U tim godinama stvarani su uslovi za eliminaciju dotadašnje vladajuće klase i za ukidanje pretpostavki njene vladavine.

Za docnija zbivanja posebno su značajna dva sukoba iz tog perioda: sukob domaćeg oslobodilačkog pokreta sa stranim okupatorom i sukob unutar oslobodilačkog pokreta, i, šire, unutar jugoslavenskog društva.

Početkom rata ova druga konfrontacija nije bila toliko jasno izražena kao što će se to kasnije pokazati. Naime, ustanak je otpočeo kao spontana samoodbrana (krajem maja i u junu 1941. godine) od okupatora i, još više, od njegovih domaćih saveznika, koji koriste okupaciju za pljačku i teror. Deobe zaraćenih strana vrše se na nacionalnoj i konfesionalnoj osnovi. U takvim okolnostima, ubrzo posle napada Nemačke na SSSR, rukovodstvo KPJ odlučuje da organizuje podizanje i širenje ustanka (to ne znači da se komunisti tek od tada uključuju u ustanak), mnogi su to učinili znatno ranije ne čekajući direktivu. Razmah ustanka u toku leta i jeseni iste godine i verovanje da rat neće dugo trajati, navodi profesionalne revolucionare, rukovodioce KPJ, da krajem 1941. godine iniciraju prelazak na »drugu fazu revolucije«, klasnu borbu, borbu za vlast, kako bi se pitanje vlasti rešilo pre kraja rata.[2] Time je podstaknuto raslojavanje patriotskog fronta, često uz upotrebu brutalnog nasilja. Istraživanja istoričara još uvek nisu jasno pokazala koji je činilac uticao na pomenuto raslojavanje, ali je, zasada, izvesno da su na to uticali, osim sektaške politike rukovodilaca KPJ, i tradicionalna kolebljivost seljaštva i politika čekanja građanskih političara, kao i izvesna popustljivost okupatora prema ustanicima smišljena radi suzbijanja uticaja komunista na ustanike i razbijanje jedinstvenog oslobodilačkog pokreta time što će ojačati nacionalistički pokreti (u tu svrhu je, između ostalog, pod pritiskom Nemaca, Pavelić formirao Samostalnu pravoslavnu crkvu u NDH). Nebojša Popov: »Oblici i karakter društvenih sukoba«, »Praxis«, 3—4/1971. str. 331—332.*

Iz ovoga nije teško uočiti nekorektnu osnovu prema revoluciji i Komunističkoj partiji koja ju je vodila. Ne vodi se računa ni o kakvim činjenicama, o istini, već se s tuđih idejnih pozicija, politikanskih pozicija daje kritika jugoslavenske oslobodilačke revolucije i jugoslavenskog samoupravnog socijalistič-

---

2) Vidi o tome šire: »R. Hurem, Pojava krize narodnooslobodilačkog pokreta u Bosni i Hercegovini krajem 1941. i početkom 1942. godine« (rukopis doktorske disertacije), Sarajevo 1970. godine.

*) Iz citiranog se teksta vidi polazna osnova Nebojše Popova o našoj revoluciji.

Po njemu ustanak počinje masovno i spontano. Rukovodstvo Komunističke Partije Jugoslavije pod utjecajem (spontanog) ustanka i ulaska SSSR-a u rat organizira borbu iz špekulantskih razloga u uvjerenju u brzi svršetak rata da bi ugrabila vlast i razbija jedinstveni patriotski front uz upotrebu brutalne sile. To je dobro poznata ideologija »ravnogorskog pokreta«. Također je poznato na čijoj je strani tada bila sila i tko ju je brutalno primjenjivao. Po Nebojši Popovu trebalo je ostaviti buržoasku vlast. To zadovoljstvo Nebojši Popovu KPJ, nije mogla priuštiti, jer ne bi uspješno izveli oružanu revoluciju, a još manje osigurali njen kontinuitet.

kog sistema. Postavka o sukobu unutar oslobodilačkog pokreta, o podjeli zaraćenih strana na nacionalnoj i konfesionalnoj osnovi ima, istina, klasnu ali buržoasku osnovu, buržoazija ju je podržavala i razvijala. Sa stvarnošću i NOB-om nema mnogo veze, kao što i teza o raslojavanju patriotskog fronta uslijed sektaške politike KPJ, i, kako N. Popov kaže, tradicionalne kolebljivosti seljaštva, kao i popustljivost okupatora prema ustanicima, nema nikakve veze sa stvarnim kretanjima u revoluciji.

Komunistička partija nije čekala niti je mogla čekati neku čistu socijalističku revoluciju, za koju će imati pripremljenu, dobro organiziranu i svjesnu proletersku armiju, i proletersku vlast, nasuprot koje će stajati isključivo buržoazija sa svojom vojskom i vlasti, sastavljenom od buržoaske klase, jer je nikad ne bi dočekala. Naprotiv, povela je revoluciju u agrarno nerazvijenoj zemlji, s odgovarajućom klasnom strukturom, s mnogo nacija i konfesija, s mnogo klasnih, nacionalnih i konfesionalnih suprotnosti i sukoba koje je koristio okupator i njegovi kvislinški predstavnici — domaća buržoazija. Komunistička partija je u revoluciji stvarala revolucionarnu vlast i armiju; prevladavala nacionalne konfesionalne i druge netrpeljivosti; organizirala se i borila protiv različitih oportunizama i sektaštva, te svega tuđega što je ostalo iz starog društva. Sve je to ona kroz borbu i revoluciju prevladavala. Naravno da su u revoluciji pojedine organizacije i rukovodstva, te pojedini članovi Komunističke partije napravili i dosta grešaka. U tom smislu korektne konkretne kritičke analize sigurno mogu koristiti rasvjetljavanju stvari, iako se radi o uspješno izvedenoj revoluciji. Međutim, ovdje se ne radi o tome već o »analizi« revolucije s buržoasko-klasnih pozicija.

Isto tako je kod Nebojše Popova jasan stav, preuzet iz arsenala antikomunističke propagande, po kojem se staljinizam proglašava općom karakteristikom socijalističkog društva. To se dobro vidi u njegovoj polemici sa Zdravkom Mlinarom i Josipom Županovim:

»Ne može se, naravno, sporiti uticaj ruskog staljinizma na jugoslavenski sistem uključujući i neposredno preuzimanje brojnih rješenja (političkih, ideoloških itd.), ali za sociološko istraživanje daleko je relevantnije utvrditi na koje tendencije u jugoslavenskom društvu prijanja, nalazi plodno tlo staljinizam kao opšta karakteristika socijalističkih društava«. (Nebojša Popov: »Sociologija i ideologija«, »Praxis« br. 3—4/1972. str. 420.)

Isto tako on ističe kako su komunisti-intelektualci pred velikom dilemom u odnosu prema organizaciji moći:

»Komunisti-intelektualci, čiji intelektualni angažman nije spolja limitiran, niti je sinhronizovan s kongresno-plenumskim merama politike i danas se nalaze pred dilemom u pogledu odnosa prema organizaciji moći« (Nebojša Popov: »Oblici i karakter društvenih sukoba«, »Praxis«, 3—4/1971, str. 345). Ovi njegovi stavovi limitirani su i sinhronizirani, ali ne sa komunističkih kongresa i plenuma.

To su neke stare teze koje su preuzete iz arsenala građanske propagande u odnosu na socijalizam i zato ne predstavljaju ništa novo. One u stvari odražavaju kontinuitet buržoaske ideologije pa i suradnika okupatora za vrijeme oružane revolucije na jugoslavenskom tlu koji su vodili i raspirivali nacionalne i konfesionalne sukobe. No, ti su suradnici okupatora zajedno sa svojim gospodarima, fašističkim okupatorima, pod snagom jedinog i jedinstvenog oslobodilačkog pokreta, kojim je rukovodila KPJ, doživjeli poraz. To im se moralo desiti naprosto zato što i nisu sudjelovali ni u kakvoj oslobodilačkoj borbi protiv fažizma u Jugoslaviji, već naprotiv, zajedno s fašističkim okupatorima i za njegov račun, provodili najgori genocid«.

Ističući kako je naučno poznato da nacionalni i konfesionalni sukobi imaju klasnu buržoasku osnovu i da je to bilo jednako jasno 1941. kao i 1947., da bi »naučno« tvrdio: »Isto tako poznato je i to da je partijsko rukovodstvo, u kojem se je i onda nalazio Dragosavac, stajalo na čelu nacionalističkog masovnog pokreta, a pokazalo se i to da nisu svi članovi Saveza komunista Hrvatske sledili takvu politiku partijskog rukovodstva.« (»Praxis«, br. 1—2/74. str. 219.)

Ovako decidirano proglašenje partijskog rukovodstva Saveza komunista Hrvatske kao rukovodstva nacionalističkog »masovnog pokreta«, nije novo (isto su činili, i čine, svi velikosrpski nacionalisti), a to se može, ne samo sada, nego kontinuirano čitati u svim listovima i lecima četničke emigracije, podjednako kao u svim propagandnim izdanjima ustaške emigracije: da je to isto rukovodstvo velikosrpsko i unitarističko; od jednih i drugih da je staljinističko. I jedni i drugi imaju istu buržoasku i antikomunističku osnovu i iste gospodare, govore istim riječnikom, samo sa različitim predznacima.

Poznato je da su Savez komunista i njegovo rukovodstvo napadani gotov istim rječnikom i od svih desnih snaga kao staljinistički, pa ni u tome Nebojša Popov nije prvi a niti je originalan. Neki su to istaknuti člankopisci »Hrvatskog tjednika«, glasila »masovnog pokreta«, zavijali u marksističke i samoupravne fraze, kao što to čini i Nebojša Popov, ali proglasili nisu Savez komunista Hrvatske i njegovo rukovodstvo svojim rukovodstvom. Naprotiv, Savez komunista Hrvatske, njegov Centralni komitet, a posebno Izvršni komitet i njegova većina, stalno su bili pod kritikom ovih. Iz broja u broj »Hrvatski tjednik«, kao uostalom i ustaška emigrantska štampa, isticali su »progresivni nukleus« u rukovodstvu i nekoliko imena, što je Nebojši Popovu poznato. Iz broja u broj u glasilu Matice hrvatske — »Hrvatskom tjedniku«, pa i »Omladinskom listu«, koji je jedno vrijeme bio pod njihovim utjecajem, napadano je partijsko rukovodstvo Saveza komunista Hrvatske, Savez komunista Hrvatske, pa i lično Dušan Dragosavac, i to prije nego je Nebojša Popov pisao svoj članak u »Praxisu« o hrvatskom nacionalizmu kao što su istim napadima izvrgnuti i poslije.

Evo što o tome kaže Nebojša Popov: »Da bi povratio poljuljano samopouzdanje, Dragosavac će opet i sebe i druge uvera-

vati da stoji na braniku uspešno izvedene revolucije, pominjući pri tome vojsku i vlast (vidi pomenuti VUS), to je po njemu najsigurniji znak kontinuiteta revolucije«. (»Praxis«- br. 1—2/74. str. 219.)

U »Hrvatskom tjedniku« pod naslovom »Zakon vrijednosti i vrijednost jedne kritike« kaže se: »Nezadovoljan radom SUP-a i drugih državnih organa i službi, dr Dragosavac zahtijeva, dakle, da intervenira najviše partijsko tijelo Republike. No, da vidimo gdje su se ustoličile »antikomunističke snage«. Dr Dragosavac o tome kaže: »Upozorio bih na jedinstvo antikomunističkih stavova i aktivnosti hrvatskih i srpskih šovinista. Tako, na primjer, prvi broj »Hrvatskog tjednika« Matice hrvatske u svom uvodniku, pored ostalog, piše: »U današnjem povijesnom trenutku pred hrvatski se narod — kao glavni zadatak — nedvojbeno ističe dovršenje duhovne i teritorijalne integracije Hrvatskog nacionalnog bića«. Ako je ovaj citat dokaz »antikomunističke aktivnosti« Matice hrvatske, komunistička aktivnost ogledala bi se u dezintegraciji hrvatskog nacionalnog bića! i bilo bi nedvojbeno da šovinizam buja u Hrvatskoj. I ovdje se postavlja pitanje, pored ostalog, »je li dopušteno kritizirati staljinizam«. (»Hrvatski tjednik«, br. 9/11 .6. 1971. str. 5.)

Kako se vidi iz ovih citata, na isti način piše i Nebojša Popov i »Hrvatski tjednik«. Što se tiče moga reagiranja na to, radi se o reagiranju na prvi broj Matičinog glasila i to na Plenumu CK SKH.

Slično je i sa slijedećim »diskvalifikacijama«, gdje i jedni i drugi hoće prikazati kako to što Dragosavac objavljuje netko drugi piše. Evo što u vezi s tim kaže Nebojša Popov: »Da bi pokazao, videt ćemo dalje da li je Dragosavac uopće zainteresiran za dokazivanje »sumnjivosti stava« i »polazne osnove«, on će svejedno, koliko su mu u tome pomogli analitičari iz vlastitog aparata kojim rukovodi, komotno organizirati dokaze za ocene, koje je već izrekao, i koje toliko dugo kolaju službenim javnim mnenjem«. (»Praxis«, br. 1—2/74. str. 216.)

A evo opet što piše »Hrvatski tjednik« broj 33/71. godine: »Lenjin usuprot Buharinu«: »Iz te unitarističke inspiracije ponuđena je teza o »suverenitetu radnog čovjeka i udruženom radu«, što ju je s toliko »učene« fraze i upravo smiješne pretencioznosti lansirao drug dr Dušan Dragosavac, drugi čovjek partijske egzekutive. Mora se priznati da je naše društvo, a konkretno i radni ljudi za koje se on toliko bori, nepravedni prema ovom danas sigurno najraspisanijem — jer riječ »najplodnijem« nema smisla — »marksističkom teoretičaru u SR Hrvatskoj«. On, naime, objavljuje regularno svaka tri mjeseca »goleme svoje rasprave« na kojima doduše, radi štab njegovih istomišljenika i u njima točno dijagnosticira sve od rekonstrukcije industrije pa do rasizma i nacional-socijalizma, naravno, hrvatskog, a čudno naša javnost, pa i Savez komunista Hrvatske ostaju na sve to potpuno ravnodušni«.

Svemu ovome nije potreban nikakav komentar, jer se radi o istoj kvaliteti kritike, o insinuacijama i klevetama. Čudno je da

i danas dobivaju prostor ovakve klevete na stranicama filozofskog časopisa.* Postavlja se normalno pitanje: kako to da danas, kad buržoazija na mnogim točkama u ime demokracije i slobode vrši najgoru vrst genocida, izgleda da za Nebojšu Popova, i ne samo njega, nema ništa pametnije nego napadati načela socijalističkih revolucija. To su napadi koji se mogu naći svuda u antikomunističkoj propagandi, pa prema tome, ne mogu se smatrati, ni novim, ni lijevim, a još manje marksističkim. Nije korektno pod vidom kritike staljinizma napadati načela socijalističke revolucije, bez obzira da li netko i na taj način, a ima i takvih, prašta svoje staljinističke grijehe. Jer, pripisivati staljinizam partiji i ljudima koji su išli u borbu protiv staljinizma kada je ovaj bio na vrhuncu svoje moći, kada je to za mnoge, a među njima i za neke sadašnje vrle kritičare socijalizma i poistovjećivanje ovog sa staljinizmom, izgledalo u najmanju ruku bezumlje, avantura unaprijed osuđena na neuspjeh. Naravno, u svemu tome ima dosta sistema, ali nema nikakvog plemenitog smisla niti ga može imati. Bespredmetno je voditi diskusiju sa ljudima koji evidentno stoje na desnim pozicijama, a pod svaku cijenu hoće da se proglase jedinim sucima u socijalizmu. Zbog njih ne treba ići u polemiku, pa i kada sam na spomenutom sastanku govorio o toj temi i kada sam podvrgao kritici tekst Nebojše Popova, nisam imao namjeru da utječem na njega, a još manje da se branim pred njim; niti sada nema potrebe odgovarati na njegov pamflet, jer, svi oni koji su imali prilike da pročitaju njegov tekst, mogli su vidjeti da on najbolje ilustrira, ne samo suštinu, već i stil i klevetničku metodu.

Istakao sam neke citate i Nebojše Popova, i »Hrvatskog tjednika«, kako bih pokazao da nema bitne razlike između nekih članakopisaca »Hrvatskog tjednika« i Nebojše Popova, a tada pod kritikom ideologa »Masovnog pokreta« nije bio Nebojša Popov, pa zašto bi i bio? To sve znade i Nebojša Popov, ali znade i to zašto rukovodstvo Saveza komunista Hrvatske proglašava staljinističkim i nacionalističkim, ali što je i kakvo je rukovodstvo SKH nikad nije zavisilo, niti danas zavisi, od Nebojše Popova i njegovh istomišljenika.

Naivno bi bilo iznositi daljnje dokaze i argumentaciju jer to za Nebojšu Popova ne vrijedi.

---

*) U kakvoj je to suglasnosti sa stavom redakcije iznesenim u Izvještaju redakcije »Praxis« podnesen na godišnjoj skupštini Saveza filozofskih društava Jugoslavije 29. VI 1973. u Ljubljani.

»Redakcija naučnog časopisa, međutim, ako želi da stvori kvalitetan časopis, ne može objavljivati sve što joj se nudi, već mora umjeti da među ponuđenim prilozima odabere i objavi one najbolje, a bez ustručavanja odbije neadekvatne. Posao je redakcije da po vlastitoj naučnoj savjesti provodi razliku među prilozima i njihovim autorima. Stoga redakcije treba da čine ne oni najomiljeniji ili najpopularniji nego oni koji su naučno najkvalificiraniji (što je, naravno, relativno određenje, koje nije nezavisno od orijentacije).« »Praxis« br. 5—6/73. g. str. 755.

Ne ulazim ovdje niti u to što u »Praxisu«, iz broja u broj, Nebojša Popov piše isključivo o grijesima socijalizma i naše socijalističke revolucije, poistovjećujući ove sa staljinizmom. Sve to nema nikakve veze s naukom niti s normalnim dijalogom i diskusijom. Njegovo pisanje, liči na filozofiju diktatora koji prijeti političkim posljedicama, ali je sigurno da politički obrazovani ljudi razlikuju nauku i filozofiju od klevete, kao što i razlikuju različite pravce u filozofiji.

Nasuprot insinuacijama i klevetama, istina je ideal svih društvenih nauka, uključujući i filozofiju,

Zagreb,

Dušan Dragosavac

VAŽNA OBAVIJEST

Obavještavamo sve pretplatnike i čitaoce da će jugoslavensko izdanje časopisa »Praxis« od početka 1975. godine izlaziti *tromjesečno* što znači da ćemo u tom izdanju izdavati godišnje *4 broja po 120—180 strana* (umjesto 6 brojeva po 160 strana koliko smo dosad izdavali, odnosno u posljednje vrijeme pokušavali izdavati).

Ujedno smo prisiljeni povisiti prodajnu i pretplatnu cijenu časopisa tako da će *godišnja pretplata* iznosi *120 dinara,* a *cijena pojedinog broja 35 dinara.*

Žao nam je što u jedanaestoj godini izlaženja moramo u isto vrijeme najaviti smanjenje opsega i povišenje cijene, no kako je u 1974. godini časopisu uskraćena svaka pomoć iz društvenih fondova i kako nemamo garancije da ćemo je u narednim godinama dobijati (premda smatramo da na to imamo puno pravo te ćemo se za ostvarenje tog prava i boriti), ove su se mjere pokazale neophodne radi održanja časopisa. (Takve mjere predložili su nam i sami naši pretplatnici u anketi o kojoj ćemo još pisati u jednom od idućih brojeva.)

Pretplata se uplaćuje na žiro račun: *Hrvatsko filozofsko društvo 30101-678-614 (za »Praxis«).*

Pretplatnicima garantiramo da će primiti po četiri broja u opsegu od 120—140 strana, a ukoliko dobijemo pomoć iz društvenih fondova ili povećanjem broja pretplatnika povećamo vlastite prihode, opseg broja bit će povećan po mogućnosti na 160 —180 strana.

MOLIMO VAS DA ŠTO PRIJE UPLATITE VAŠU PRETPLATU ZA 1975. GODINU!

VAŽNA OBAVIJEST

Obavještavamo sve pretplatnike i čitaoce da će jugoslavensko izdanje časopisa »Praxis« od početka 1975. godine izlaziti *tromjesečno* što znači da ćemo u tom izdanju izdavati godišnje *4 broja po 120—180 strana* (umjesto 6 brojeva po 160 strana koliko smo dosad izdavali, odnosno u posljednje vrijeme pokušavali izdavati).

Ujedno smo prisiljeni povisiti prodajnu i pretplatnu cijenu časopisa tako da će *godišnja pretplata* iznosi *120 dinara*, a *cijena pojedinog broja 35 dinara.*

Žao nam je što u jedanaestoj godini izlaženja moramo u isto vrijeme najaviti smanjenje opsega i povišenje cijene, no kako je u 1974. godini časopisu uskraćena svaka pomoć iz društvenih fondova i kako nemamo garancije da ćemo je u narednim godinama dobijati (premda smatramo da na to imamo puno pravo te ćemo se za ostvarenje tog prava i boriti), ove su se mjere pokazale neophodne radi održanja časopisa. (Takve mjere predložili su nam i sami naši pretplatnici u anketi o kojoj ćemo još pisati u jednom od idućih brojeva.)

Pretplata se uplaćuje na žiro račun: *Hrvatsko filozofsko društvo 30101-678-614 (za »Praxis«).*

Pretplatnicima garantiramo da će primiti po četiri broja u opsegu od 120—140 strana, a ukoliko dobijemo pomoć iz društvenih fondova ili povećanjem broja pretplatnika povećamo vlastite prihode, opseg broja bit će povećan po mogućnosti na 160 —180 strana.

MOLIMO VAS DA ŠTO PRIJE UPLATITE VAŠU PRETPLATU ZA 1975. GODINU!

PISMO BESIMA IBRAHIMPAŠIĆA

REDAKCIJI ČASOPISA »PRAXIS«

Zagreb

Nakon dugog razmišljanja i izvjesnog kolebanja da se povučem iz Redakcijskog savjeta časopisa »Praxis« konačno sam odlučio da podnesem ostavku na članstvo u Savjetu redakcije časopisa. Ova moja odluka uvjetovana je nizom razloga, a pored ostalog i time što kao član SKJ ne mogu snositi posljedice za politiku redakcije, s kojom se u mnogo čemu nisam ni ranije slagao, a u posljednje vrijeme posebno se ne slažem.

Naime, moje prvo razmišljanje o potrebi da istupim iz Savjeta vezano je za slučaj dr Muhameda Filipovića, kada je bez uobičajene demokratske procedure sama redakcija donijela odluku o njegovom isključenju iz Savjeta redakcije, o čemu Savjet (bar njegov jugoslavenski dio) koliko je meni poznato, nije ni pretresao niti odlučivao. Svojevremeno sam usmeno skretao pažnju odgovornim urednicima na ovakav nedemokratski postupak i izrazio svoje neslaganje.

Drugi ozbiljan povod bio je slučaj dr Mihajla Đurića, kada je redakcija, bez konsultovanja članstva Savjeta, istupila sa svojim stavom braneći, istina nedovoljno ubjedljivo, pozicije Mihajla Đurića s kojima se ni sâma nije mogla složiti, a koje je ogromna većina jugoslavenskih marksista morala odbaciti kao neprihvatljive i kao nacionalističke. O ovome slučaju sam veoma dugo svojevremeno razgovarao sa dr Rudijem Supekom i još nekim članovima redakcije. Tada sam već imao ozbiljnu namjeru da istupim iz Savjeta redakcije, ali sam tu odluku odložio. Nadao sam se da će seu međuvremenu i sama redakcija »Praxisa« korigovati, tim prije što su slične kritike upućene s mnogih strana na takvu politiku redakcije.

Nažalost, moje nade i želje nisu se ispunile, kao ni moja skromna nastojanja, koliko je to bilo u mojoj moći, da se redakcija »Praxisa« koriguje i da zauzme razumniji i konstruktivniji stav prema osnovnim tokovima jugoslavenske socijalističke politike.

Najnoviji događaji su me još više učvrstili u mojoj odluci da i formalno podnesem ostavku na članstvo u Savjetu redakcije,

kako ne bi bilo nikakve zabune ni u javnosti o mom stavu, tim prije što kao član SKJ prihvatam odluke X kongresa SKJ i želim da doprinesem njihovoj realizaciji u životu.

Posebno sam bio indigniran najnovijom, za intelektualce neuobičajenom, polemikom dr Gaje Petrovića sa drugovima iz Ljubljane (drugovima Borisom Ziherlom, Vojanom Rusom i drugima). O tome sam usmeno razgovarao s novim odgovornim urednikom dr Ivanom Kuvačićem u aprilu 1974. godine, prilikom susreta u Dubrovniku, i izrazio svoje neslaganje i protest.

Na kraju sa žaljenjem konstatujem da je Redakcija »Praxisa« svojim nedovoljno promišljenim političkim stavovima i postupcima, usprkos javne kritike, kao i interne kritike mnogih njenih saradnika i prijatelja, propustila historijsku šansu da se jugoslavenska filozofska i sociološka misao svestrano razvija na dobrobit razvoja socijalizma kako u Jugoslaviji tako i šire u svjetskim razmjerama. To je bar moje lično mišljenje, a historijska praksa će konačno pokazati da li je neko od nas bio u pravu.

Sarajevo, 20. jula 1974. godine.

S poštovanjem
Besim Ibrahimpašić

BILJEŠKA REDAKCIJE

Budući da je članstvo u redakcijskom savjetu »Praxis« dobrovoljno, ne ostaje nam drugo nego da prihvatimo ostavku druga Besima Ibrahimpašića. Voljeli bismo da mu u ovom trenutku možemo zahvaliti na dosadašnjoj suradnji, ali možemo samo izraziti žaljenje što do intenzivnije suradnje s njim, bez naše krivnje, nije ni došlo.

Naša želja za suradnjom s Besimom Ibrahimpašićem došla je do izražaja još 1966. godine kad smo ga pozvali da postane član redakcijskog savjeta »Praxis«. Naša nada da će do suradnje s njim doći bila je bazirana na njegovom odgovoru od 14. XII 1966. u kojem je, prihvaćajući naš poziv, ujedno naglasio: »Nažalost, ja nisam ni po struci filozof nego pravnik koji se sticajem okolnosti mora baviti sociologijom kao disciplinom na Pravnom fakultetu. Nisam mnogo ubijeđen da sam ni dosadašnjim svojim radovima u oblasti sociologije stekao takav ugled kakav zaslužuje članstvo u Vašem redakcijskom savjetu. No, o tome konačno ne donosim ja sud, a ako me već predlažete u Vaš savjet mogu samo da izrazim svoju zahvalnost za tako visoku ocjenu.«

Nadali smo se da će Besim Ibrahimpašić svoju zahvalnost potvrditi i djelom, a napose da će nam vlastitim teorijskim prilozima s područja sociologije i filozofije prava pomoći da povećamo tematsku raznovrsnost časopisa. Na žalost u toku osam go-

dina Besim Ibrahimpašić nije nam dao ni jedan teorijski prilog, nije nam pomogao u angažiranju drugih suradnika, niti je kao višegodišnji glavni urednik »Pregleda« pokazao razumijevanje za naše inicijative da se uspostavi tješnja suradnja između tog časopisa i »Praxisa«. S obzirom na te okolnosti njegovu ostavku smatramo razumljivom i zahvaljujemo mu što je sam povukao logične konsekvencije.

Zahvaljujući mu na ostavci, žalimo što je u obrazloženju posegnuo za neprihvatljivim argumentima.

U arhivi časopisa »Praxis« nema pisama ni dopisa druga Ibrahimpašića koji bi potvrđivali njegovu tvrdnju o »skromnim nastojanjima« da se redakcija »Praxis« »koriguje«. Zato je donekle razumljivo što on to svoje navodno nastojanje dokumentira usmenim razgovorima s pojedincima. Koliko takva pozivanja na privatne razgovore mogu opravdati javno djelovanje (ili nedjelovanje) — neka sude čitaoci.

Međutim, odlučno odbijamo tvrdnju Besima Ibrahimpašića da ovu ostavku podnosi među ostalim i zato što kao član SKJ prihvata odluke X kongresa SKJ. Ni u odlukama X kongresa SKJ ni u bilo kom drugom dokumentu bilo kog foruma SKJ ne kaže se da članovi SKJ ne mogu biti u redakcijskom savjetu »Praxisa«. Zato ovo pozivanje na odluke X kongresa SKJ smatramo nedostojnim podvaljivanjem i zastrašivanjem.

S ozirom na nedrugarski karakter dopisa Besima Ibrahimpašića, odbacujemo njegovo obrazloženje u cjelini, a polemiku o pojedinim optužbama smatramo nepotrebnom.

VAŽNA OBAVIJEST

Obavještavamo sve pretplatnike i čitaoce da će jugoslavensko izdanje časopisa »Praxis« od početka 1975. godine izlaziti *tromjesečno* što znači da ćemo u tom izdanju izdavati godišnje *4 broja po 120—180 strana* (umjesto 6 brojeva po 160 strana koliko smo dosad izdavali, odnosno u posljednje vrijeme pokušavali izdavati).

Ujedno smo prisiljeni povisiti prodajnu i pretplatnu cijenu časopisa tako da će *godišnja pretplata* iznosi *120 dinara,* a *cijena pojedinog broja 35 dinara.*

Žao nam je što u jedanaestoj godini izlaženja moramo u isto vrijeme najaviti smanjenje opsega i povišenje cijene, no kako je u 1974. godini časopisu uskraćena svaka pomoć iz društvenih fondova i kako nemamo garancije da ćemo je u narednim godinama dobijati (premda smatramo da na to imamo puno pravo te ćemo se za ostvarenje tog prava i boriti), ove su se mjere pokazale neophodne radi održanja časopisa. (Takve mjere predložili su nam i sami naši pretplatnici u anketi o kojoj ćemo još pisati u jednom od idućih brojeva.)

Pretplata se uplaćuje na žiro račun: *Hrvatsko filozofsko društvo 30101-678-614 (za »Praxis«).*

Pretplatnicima garantiramo da će primiti po četiri broja u opsegu od 120—140 strana, a ukoliko dobijemo pomoć iz društvenih fondova ili povećanjem broja pretplatnika povećamo vlastite prihode, opseg broja bit će povećan po mogućnosti na 160 —180 strana.

MOLIMO VAS DA ŠTO PRIJE UPLATITE VAŠU PRETPLATU ZA 1975. GODINU!

Jovan Aranđelović:

Filozofija i epohalna svest,

Filozofsko društvo Srbije,
Beograd, 1973, god., strana 226

Obzirom na primordijalnost metode primerenoj teoriji, Aranđelović svoju studiju s pravom započinje analizom metodološkog aspekta dijalektike. Izvorno poimanje dijalektike kao »istinske vatre Prometeja« (Platon), odnosno razvijanja pretpostavke izražene u znanju o neznanju (Sokrat), dovodi nas do saznanja da dijalektički duh, kao »radoznala misao«, živostnost koju daje raspravljanju prvenstveno iskazuje načinom kojim pristupa predmetu rasprave, a ne isključivo (životom) predmeta i svoje predmetnosti. Ovo insistiranje na dijaloškom (dijalektičkom) raspravljanju, kao formi, koje treba da rezultira razrešenjem protivstavljenih mišljenja pokazaće se, međutim, kao nebitno. Kritika, kao ostvarena mogućnost dijalektike, uvek ima vrednosni profil u odnosu na »predmet procene«. Moguće ekstreme dijalektičkoj kritici Aranđelović nalazi u destruktivnoj kritici (i nihilizmu) koja ne nalazi put prevladavanja te ostaje na sumnji i u upitnosti (tj. na prvom koraku dijalektike) i u apologetskoj kritici (njen derivat je dogmatizam) kojoj postojeće kao polazište dijalektike čini i početak i kraj. Apologetska kritika je »oblik u kojem se ono poznato i jednostavno prikazuje« (str. 36.).Celovitost kritičkog pristupa izražava se kroz imanentnu, unutrašnju kritiku na jednoj, i kroz transeuntnu, kritiku sa određenog stanovišta, na drugoj strani. Imanentna kritika »uzor procene« traži u samom gledanju ili predmetu, predmetnutim kritici. Naime, tako se pokazuje da je bilo moguće nešto drugo a ne ono što jest i da je nešto (istinsko) moguće sa drugim (pseudo) mogućnostima. Pri kritici sa stanovišta »kritičar polazi od stanovišta koje se razlikuje ili koje protivreči stanovištu čija se vrednost ispituje« (str. 34.), tako da se (validnom) kritikom izvodi i ustanovljava sam uzor procene pokazujući svoju najbitniju odliku u aksiološkom prostoru.

Iako »rodno mesto dijalektike jeste raspravljanje« ona ostaje samo na prilozima svome rezultatu — znanju. Ukoliko (formalna) logika ispituje relacije strukturalnih elemenata znanja (logika nevezana za ontologiju) utoliko je neutralna u odnosu na dijalektiku, jer je znanje neprotivrečno (da bi to uopšte bilo) dok pojava protivrečnosti ponovo izaziva ofanzivu dijalektike. Prevazilaženjem protivrečnosti dijalektika će iscrpsti svoju svrhu, samoukinut će se. Napor usmeren saznanju, pod opštom pretpostavkom da je istina jedinstvena, moraće proći put dijalektičke negacije razlike (onog različitog) u pristupima predmetu, problemu. Dijalektika, dakle, ne sintetizira pojedina, nedostatna, ograničena gledanja, nego čitav pristup preokreće novom smislu i novom fundamentu. Npr.: čovek nije (samo) ono čim ga predstavlja upojedinjen pristup (zoon politikón, racionalna životinja itd.), niti je sklop svih pojedinačnih odrednica (Fojerbah kaže da su um, ljubav i snaga volje apsolutna bit čovjeka — i ostaje na tome) nego je on ono na čemu se zasniva i iz čega crpi smisao sve bogatstvo ljudskih manifestacija života, a to je čovek kao biće prakse.

Ako je dijalektika ». . . vlastita duša sadržaja, koja organski tera svoje grane i plodove« (Hegel), onda je njoj samoj nedosledno svoditi je na i u istraživanje iz kojeg bi neposredno iskrslo saznanje što smo ga hteli postići. Naime, istraživanje izlaganja kao aspekti saznanja, traže ponovno preispitivanje. Istraživanjem se predmet razvija, raščlanjuje, analizira pa njim dospevamo do niza fragmentarnih saznanja te, ukoliko bi smo ostali na nivou (obične) logike, u najboljem slučaju stvoriil bismo jednu »mozaičku celinu« kao »sistem znanja« manje-više dobro ukomponovan. Ovakav »sistem znanja« celinu predmeta čini mrtvom, apstraktnom, lišava je njene dinamike. Dijalektičko izlaganje, koje se dešava uporedo s istraživanjem, jest zapravo misaona reprodukcija životnosti života predmeta; ono je saznavanje, stvaranje isto koliko i istraživanje jer ne čini »apstraktnu celinu znanja« nego, ukidajući maglovitu spoljašnost predmeta ». . . misao samim procesom izlaganja dospeva u njegovu unutrašnju određenost — postaje predmetno znanje« (str. 73.). Kada se izlaganje shvati kao misao koja se bavi sa sobom tj. rezultatima istraživanja (a ne kao misaona reprodukcija predmeta kao konkretnog totaliteta), a isključivo u istraživanju se vidi okrenutost misli predmetu onda je konsekvencija da se dijalektika shvati kao stilistika, retorika, »retorički dodatak«.

Dijalektički saznata, živa celina pokazuje da je postala i da će kao takva biti nešto drugo što kao moguće, i baš stoga što je moguće, već jest u svom nastajanju. Ovaj momenat inaugurira kritiku kao bitnu implikaciju dijalektičke filozofije, jer kritika samo kao takva, može biti »praktičko-kritička«, prevratnička delatnost, može biti put prevladavanja kontemplativnog dela-mišljenja spram sveta uopšte. Tek dijalektika kao oblik filozofskog i naučnog govora o postojećem kritiku čini mogućom, reći će Aranđelović (str. 99.).

Ukoliko kritika, kao neminovnost dijalektike, nije uzrasla s njom i u njoj, ukoliko je usisana negde izvana, prosto preuzeta iz različitih razloga, javiće se različiti oblici »tromog mišljenja«.

Obzirom na marksizam kao »misao našeg vremena«, kao »epohalnu svest« Aranđelović veoma misaono osvetljava njegovo bivanje spram filozofije i nauke kao date i/ili moguće epohalne svesti s jedne, i kao ideologiziranog oblika apologije postojećeg s druge strane. Kao što datoj nauci kao instrumentaliziranoj, obesmišljenoj funkciji postojećeg odgovara ideologizirana ustabiljujuća filozofija, tako i filozofiji ustanovljenoj i izjednačenoj epohalnom svešću odgovara ona nauka koja aspirira i odelovljuje kritičku dimenziju epohalne, prevratničke filozofije. Aranđelović insistira na opovrgavanju stava koji izražava provaliju i nespojivost filozofije i nauke, jer, i jedna i druga mogu biti (i jesu) misao vremena ukoliko su radikalne, ukoliko dosežu do čoveka. Izlaženjem iz sebe (epohalna) filozofija umire da bi ponovnim rođenjem u nauci iskazala da je njena smrt njen stvarni život,i da bi nauka iz njenog ideološkog oblika udahnućem filozofskog »soka« dorasla do svog bitnog, ljudskog, filozofskog života. U svom istorijskom narastanju nauka je osujećena bilo da se poriče (epohalna) filozofija, bilo da se epohalna misao ograniči i zatvori u filozofiju, da se smesti u njeno zatočeništvo. Ako je ideologija negirala (epohalnu) filozofiju to je učinila i sa (zbiljskom) naukom istovremeno, i obrnuto, jer je ». . . epohalna misao poražena u svojoj celini i svome jedinstvu« (str. 129.). Ostajući u okviru filozofije epohalna misao pokazuje svoju nemoć mada je sačuvala svoj um (»Pirova pobeda filozofije«) jer, njena suština je u izlaženju iz nje same isto kao što je suština nauke (kao epohalne svesti) u (filozofskoj) osmišljenosti čitava njena »posla« da bi uopšte dokazala istorijsku mogućnost negacije svoga ideološkog oblika. I filozofija i nauka gube svoju samostalnost — da bi je sačuvale! Jedino ovim putem apstraktna kritika izražena umom epohalne svesti u okvirima i iz okvira filozofije postaje delotvorna, revolucionarna, praktična.

Da bi »bezobzirna kritika svega postojećeg« iole postala stvarnost epohalna misao mora napustiti svoju usamljenost u filozofiji i proželi sve sektore i pore epohe iskazujući tako svoj epohalno-revolucionarni karakter bez obzira što je filozofija rodno mesto radikalne kritike. Dakako, ne radi se (isključivo) o kritici filozofije i/ili nauke nego je njihova kritika etapa na putu kritike celine postojećeg. »Kapital« kao nauka na način filozofije to nedvosmisleno pokazuje. Kritika svoju snagu pokazuje time što je bit odnosa filozofija spram postojećeg i time što svojom ekspanzijom zahvata nauku dajući joj nov lik.

Protivstavljanjem nauke i filozofije najviše trpi sama kritika a i nauka i filozofija ostaju na suštinski istoj poziciji: nauka ostaje u okvirima (postvarenog) empirizma ne mogavši osmisliti svoju »sirovu građu«, filozofija svom zahvatanju utopije ne može naći oslonac, mogućnost ozbiljenja. Arandelović kaže da je »suština u tome da misao izlazi iz onog u čemu jeste; ona, dakle, u tome ne ostaje. Nova nauka moguća je samo takvim izlaženjem« (str. 152.). On to vrlo ubedljivo pokazuje na primeru istorije: opstojanje istorije kao (pozitivističke) istoriografije, dok bude takvo kao što jest uvek će rađati potrebu filozofije istorije — spekuliranja o načinu i smislu njenog kretanja utisnutom u istoriju spoja; tek kad istorija bude »svesna« da traga za naporom i delatnošću ljudi u stvaranju njihovog sveta, njihovom samostvaranju, kad sama bude taj i takav napor, tek tada će se ona moći ustanoviti kao nova, oljuđena, utemeljena, dijalektička nauka.

Navodeći neke protivrečnosti, dileme i aporije građanskog shvatanja nauke, logike i činjeničnog spram vrednosti i vrednovanja, Arandelović pravi razliku »kritičnosti saznajne aktivnosti« (»spremnost« saznanja da prihvati nove sadržaje koji bi ga bogatili i menjali) od »saznanja kao kritičke aktivnosti« (kritike postojećeg uslovljene saznatom istinom).

Nauka, uprincipljena vrednosnom neutralnošću, kao kritički osakaćena jest ustvari scijentizam: biće sveta je redukovano na postojeću dimenziju, moguće je saznanje činjenica, stvari kao takvih, »saznata« budućnost je projekcija dominantnog u postojećem. Međutim, dijalektički saznato postojeće predočava inherntnu tendenciju kao moguću budućnost, eventualni ideal, stremljenje. Takva nauka ne može biti vrednosno neutralna nego je realni humanizam, »humanistička kritika postojećeg« na putu i sam put bivanja čovekovog smisla, čoveka samog. Relacija humanizam-saznato-kritika postojećeg sustiže se u viziji pri čemu je vizija ». . . neodvojiva od ljudskosti težnji i ideala, od nade i čovekovih stremljenja. Upravo ta njena široka osnova, to njeno **ljudsko** poreklo, to bogatstvo izvora iz kojih vizija nastaje omogućavaju da se ona pojavi i kao nešto samostalno prema saznanju, kao nešto što saznanje pretpostavlja, kao ono na šta i samo može biti oslonjeno. S druge strane, vizija se prema znanju o postojećem ne odnosi jedino kao nešto što je njime određeno, od njega zavisno, kao nešto što i samo ne bi bilo od značaja za shvatanje postojećeg« (str. 193). Principom kritičke usmerenosti vizija i nauka se uzajamno konstituišu, razlikujući se čine jednu celinu.

Dogmatizam kao »epohalna svest izobličena u ideologiju« svoje merilo i svoje utemeljenje ne nalazi u sebi, nego uvek u segmentarnoj društvenoj moći (npr. teologiji, politici itd.). Pri tome, insuficijencija te društvene moći hoće da se kompenzira dogmatizmom koji, ukoliko joj je dosledan i adekvatan, svaku svoju principijelnu ideju mora ograničavati i otupljavati. »Svrha takvog ograničavanja je da se ideja podredi ili učini nemoćnom — ne prema spoljašnjom kao takvom — već prema onom spoljašnjom u kojem dogmatizam zatiče svoj princip« (str. 201.). Hoteći ograničiti (kritičku misao) na dimenziju postojećeg, dogmatičar uvek nalazi korespondenciju između njegove misli i stvarnosti (redukovane na postojeće) tako da mu se vlastita pozicija priviđa kao istinita: dogmatizam je nedvosmisleno »stanovište ograničene misli«. Dogmatizam, implictno, ne može da sagleda da je kreatura određene istorij-

ske konstelacije nego živi u iluziji da stvara i prožima »nove istorijske uslove« polazeći i ostajući uvek na tim postojećim uslovima kao svojoj pretpostavci. Taj moment Aranđelović označava kao »prezasićenost dogmatizma pretpostavkama« jer je on u svom kretanju krajnjim dometom, ciljem, dospeo, vratio se na svoju polaznu osnovu, pretpostavku. Odvojivši kiritku od saznanja (kritikuje se samo preživelo, prošlo) dogmatizam se pokazuje kao sasvim različita pozicija od filozofije čija kritička dimenzija po Marxovim rečima, uvek izaziva užasavanje i ljutnju.

Bez obzira na pojednostavljenja i narušavanja celine kojima smo ra što je deo problema koje J. Aranđelović osvetljava prilično tenužno morali pribeći, i bez obzimatiziran u marksističkoj literaturi, svežina i snaga kojom on razmišlja zaslužuje pažnju čitalaca.

Nikola POPLAŠEN

Tomo Vereš:

Filozofsko-teološki dijalog s Marxom

Biblioteka Obnovljenog života 6, s. 218, Zagreb 1973.

Izdao: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, Zagreb

Kada se u Salzburgu 1966. održavao prvi značajniji dijalog između marksista i kršćana, bio je to tada nagovještaj jedne realne ideje, da se uvijek držimo principa: **audiatur et altera pars,** a zaključke iz razgovora neka svatko stvara za sebe, jer kao što kaže Kierkegaard u svijetu duha obmanut je onaj, koji se sam obmane. Dijalog je bio shvaćen kao oblik opće ideje suradnje i koegzistencije u težnji da se djeluje »argumentima duha« a ne silom i oružjem. Od tada pa do danas ideja dijaloga ostaje bitan odnos u rješavanju različitih shvaćanja pojedinih pitanja. Možda smo se ipak svi skupa više osposobili da saslušamo pažljivije što govore drugi, koji drugačije misle. Zbog toga je dobro da se što više razvija ideja tolerantnosti.

Naš poznati dominikanac T. Vereš odlučio se na filozofsko-teološki dijalog sa Marxom, pa se stoga nužno kreće na području filozofije i teologije. Na kraju svoga predgovora on piše: »Svjestan sam da u radnji ima nedostataka, nekih neminovnih, drugih uklonjivih jednostranih zapažanja, možda i poneka stranputica. Ali, neka se uče na njima oni koji traže istinu.« To je vrlo simpatično, jer traženje istine nije ni za koga lak put.

Knjiga T. Vereša pokazuje primjer kako je iz horizonta teologije moguće govoriti o Marxu u cjelini, i što je od Marxa u tom odnosu za teologa prihvatljivo.

Djelo obrađuje ove teme: 1. Jedinstvo misli i prakse u Marxovu životu, 2. Marxova kritika ljudskog otuđenja (praktična otuđenja, ideološka otuđenja), 3. Nadvladivanje otuđenja, 4. Ozbiljenje filozofije i 5. Smisao marksističko-kršćanskoga dijaloga. Autor je stalno prisutan u tekstovima, koje prikazuje u duhu suvremenih diskusija. Tu ima interesantnih zapažanja koja mogu poticati daljnje razgovore. U prva četiri poglavlja iznijeti su problemi Marxovog učenja, pri čemu autor ima stalno u vidu rezultate razvoja jugoslavenskog marksizma, koji se oslobodio dogmatskog utjecaja i shvaćanja. No u nekim svojim izvodima T. Vereš je toliko teologizirao Marxa, da se može pomisliti kako je marksizam do sada bio vrlo jednostrano shvaćan, barem što se tiče kršćansko-teološke tematike. Već u samom uvodu svoje knjige autor piše: »Marxov prometejski ateizam nema u vidu kršćanskog Boga u njegovim biblijsko-teološkim obrisima i determinacijama. On takvog Boga nije poznavao (s. 18). »Stoga slijedi stav u kojem se kaže: »Filozofsko-teološki dijalog s Marxovom misli moguć je, s jedne strane, zato jer se njegov ateizam ne suočava s kršćanskim Bogom u njegovim biblijsko-teološkim determinacijama, već u

metafizičko-povijesnom obzorju, s druge pak strane zato jer »božanstvo« koje Marx svodi na čovjeka predstavlja po svom sadržaju ono što doista može biti rezultat objektivacije čovjekove prema beskonačnosti otvorene prirode. To je »božanstvo« analogno theion u starih Grka (18—19)«. Već je iz navedenog teksta vidljivo da teologija sebe misli isključivo. To je za kritičko mišljenje neprihvatljivo, jer se sa tla religije ne može dokazivati da je jedna prava, a druga lažna. Razgovor o Bogu uvijek je razgovor o čovjeku i njegovim idejama, pa je Feuerbach mogao zaključiti da se teologija svodi na antropologiju.

1. Vidjet ćemo u daljnjem izvodu, da T. Vereš u jednom svom članku piše da je Marx dobro poznavao katolicizam. Stoga bi se naš autor morao odlučiti koju će tezu zastupati.

Nakon prikaza Marxovog školovanja autor iznosi problem ekonomskog, socijalnog i političkog otuđenja prema Marxovom učenju i na tekstovima pokazuje Marxovo rješenje tih oblika otuđenja. Pri tome Vereš misli, da se dualistički oblik klasne borbe ne može proširiti na čitavu povijest, već on vidi druge razloge u društvenim promjenama. Stoga piše: »Stara Grčka, Rimsko carstvo i kršćanski srednji vijek nisu propali zbog klasne borbe robova protiv slobodnih ljudi. Prijelaz iz jednog povijesnog razdoblja u drugo bio je rezultat unutrašnje iscrpljenosti cjelokupnog društva i javljanja nove društvene sile. Rimljani su pobijedili Grke, barbari su dokrajčili grčko-rimski svijet, a srednji vijek je nestao zbog razvitka buržoazije neovisno o klasnoj borbi kmetova i baruna(80)«. U tom shvaćanju ostalo je nejasno što je uvjetovalo te unutrašnje iscrpljenosti cjelokupnog društva. Ako to nije klasna borba, teško bi bilo dokazati da bi se društvo raslojavalo samo na osnovu sloge. Čini se da za noviju povijest Vereš vidi izlaz u srednjoj klasi. »Marxova dualistička shema bitno se primjenjuje na suvremenu povijest. No i u suvremenoj povijesti, osobito u posljednjih šezdeset godina sve više dolazi do izražaja vodeća društvena uloga srednjih klasa koje ne spadaju ni u buržoaziju ni u proletarijat. Da li je na pomolu nova društvena sila koja će prevladati novovjekovni klasni antagonizam između buržoazije i proletarijata? To se pitanje mora neminovno postaviti želimo li s Marxom povijesno misliti i djelovati (80)«.

Ovdje je dovoljno reći da Marx nije nigdje išao za nekim posredovanjem između buržoazije i proletarijata, jer to uopće ne odgovara ideji ukidanja otuđenja i klasa kao daljnjeg razvoja društvenih odnosa. Proletarijat sebe ne ukida zasnivanjem nove klase, već ukidanjem svake klase kao klase, pa time i samoga sebe. Takav program ne može ostvariti neka srednja klasa, niti ona mijenja bit odnosa u klasnom društvu, jer sredstva za proizvodnju i dalje ostaju u privatnom vlasništvu. U poglavlju: ideološka otuđenja, autor iznosi problem religioznog, filozofskog i umjetničkog otuđenja, te pokazuje Marxov odnos prema Helegu i Feuerbachu. U programu mijenjanje svijeta treba riješiti i odnos između teorije i prakse. Tu Vereš piše da »u otuđenom svijetu podjele rada kakva je do danas postojala, teorija i praksa posjeduju određenu samostalnost, ali među njima vlada trajno dijalektičko jedinstvo uzajamnog djelovanja i međusobnog prožimanja (117)«. Nakon toga slijedi prigovor Marxu da taj problem nije ni tematizirao pa stoga ni riješio. Pogledajmo: »Očigledno Marx u svom pokušaju ne uspijeva ukazati na jedinstvenu osnovu teorije i prakse, ma koliko isticao njihovu međusobnu povezanost. Ta je osnova naslućena ali nije tematizirana. Praksa bi u izvornom smislu trebala predstavljati element nadilaženja dvojstva teorije i prakse, no sama je izvorna praksa određena svješću. Time, bar na prvi pogled, nastaje novo dvojstvo: ako se »svijest« u Marxu ne treba shvatiti kao psihička moć ili funkcija, već kao »svjesni bitak« to jest kao čovjekovo biće koje se kroz svoj praktični odnos prema bićima odnosi ujedno prema sebi samom, ipak je ona, na neki način, dodatna značajka čovjekova bića, pa dvojstvo ostaje na snazi (117)«.

Dakle traži se praksa koja bi nadilazila teoriju i opet neku praksu.

To nije odvojeni odnos kao Platonove ideje i svijet zbiljnosti. Traženje prakse podsjeća na Aristotelov prigovor Platonu, koji je poznat pod imenom »treći čovjek«. Ako postoji čovjek i odvojena ideja čovjeka kao njegova paradigma u ontičkom smislu, tada prema Aristotelu, treba naći nešto treće što će ih spajati, a to treće trebalo bi imati nešto četvrto itd. Takvog horizma u odnosu između teorije i prakse nema kod Marxa. Jer prema Marxu praksa nije samo praksa već i određena teorija, kao što je i teorija oblik prakse. Stoga Marx i kaže da je praksa filozofije upravo to što je ona u svojoj teoriji. Više o tome može se vidjeti i u Marxovim tezama o Feuerbachu.

Glavne »aporije« u Vereševoj knjizi počinju u petom poglavlju. Kako će teolog koji prihvaća Marxov način tumačenja daljnjeg razvoja društva, naći rješenje za Marxovo shvaćanje religije uopće, i posebno kršćanstva?

Autor piše: »U Marxovom povijesnom programu, vidjeli smo, postoje dva temeljna postulata: 1. da proletarijat razvlasti buržoaziju i nasilno ukine privatno vlasništvo i 2. da novo društvo, oslobođeno posjedničkog stava spram zbilje, svojom općom stvaralačkom praksom postavi stvarnu osnovu za ujedinjenje svijeta u fazi komunizma i pozitivnog humanizma (173)«.

Dalje autor piše: »No nigdje, ni u **Manifestu Komunističke partije,** Marx ne postavlja zahtjev da komunisti poduzimaju prozelitsku ideološku propagandu i akciju«, već razotuđenje svijeta treba postići »realizacijom proizvodnih mogućnosti čovječanstva«. Kakav je tada odnos prema povijesti? **»Prema kršćanstvu povijest dobiva svoj konačni smisao samo poslije svoga svršetka, a prema marksizmu u budućnosti koja je kvalitativno različita od prošlosti i sadašnjosti.** (173—174)«. Iz toga slijedi da se i marksisti i kršćani nužno dovode u odnos daljnjeg razvoja društva, a time i budućnosti. Stoga autor postavlja sebi zadatak koji nije nimalo lak. »Namjera nam je da u ovom zadnjem dijelu naših dijaloških razmišljanja pokažemo kako **nema apsolutne kontradikcije** između marksističkog ateizma i kršćanskog teizma, s jedne strane, te između marksističkog stvaralačkog odnosa spram budućnosti i kršćanskog nadalačkog odnosa spram Kristove Paruzije, s druge (178)«. Na osnovu toga autor misli da će moći »pridonijeti tome da se uklone prividno apsolutne opreke između marksističkih i kršćanskih stajališta, te omogućiti da se nazru prilike autentičnog dijaloga kao razabiranja i sabiranja svih izvornih mogućnosti čovjeka kao čovjeka. Ograničujemo se na spomenuta dva antietička stava jer držimo da se svi ostali izravno ili neizravno svode na njih (178)«.

Svoje izvode Vereš gradi na interpretacijama u kojima treba korigirati Marxa. S tim u vezi na str. 118. od piše: »Problematizacija odnosa između podgradnje i nadgradnje neočekivano je sasvim odsutna u Marxovoj interepretaciji religioznog fenomea. Ovaj je nedostatak simptomatičan i proizlazi iz Marxova nedovoljno kritičkog poimanja biti religije, odnosno nekritičkog prihvaćanja prosvjetiteljske i feuerbachovske kritike religije. Smatrajući da je kritika religije u biti završena, on je bez daljnjeg prihvatio Feruerbachovu središnju misao da Bog predstavlja objektivaciju čovjekova genetičkog bivstva u transcendentni svijet. No vrijeme je da napustimo tu feruerbachovsku misaonu naviku i da se zapitamo je li čovjek uopće u mogućnosti da objektiviranjem svoga genetičkog bivstva dobije za rezultat ono što se u povijesti religija, osobito u kršćanstvu naziva »Bog« (118—119)«.

Dakle, prema autoru već je vrijeme da se napusti jedna misaona navika koju je potakao Feruerbach, a ta se svodi na to, da je čovjek učinio Boga (prema tome i Boga kršćanske objave), a ne obratno. Teolozi polaze od pojma Boga kao nečega apsolutno sigurnog, pa im je neshvatljivo da se može misliti kao što je mislio Feuerbach.

Gledano logički taj bi izvod izgledao ovako: Da Bog postoji, kaže se u Bibliji, a Biblija je božja riječ, dakle Bog postoji. Ta se pogreška u logici zove **circulus vitiosus** ili **circulus in probando** (jer je kao sigurno uzeto ono, što je trebalo dokazivati). Ako dakle teolog misli,

da nema što da izostavi iz svoga učenja i vjerovanja, onda bi vjerovatno trebala da učini druga strana i time stojimo pred problemom marksističkog ateizma i kršćanskog teizma.

Marksizam se razlikuje od tradicionalnog ateizma u tome, što je kritiku realizacije shvatio samo kao početak svake kritike. Stoga religiju nije moguće prevladati samo kao otuđeni oblik svijesti, već treba izvršiti i socijalne promjene u kojima će biti ukinuti otuđeni ljudski odnosi. Stoga T. Vereš ima pravo kad piše da Marxova misao nije ateistička u tradicionalnom smislu riječi, no on zatim prigovara »premda su u njoj prisutni neki elementi prosvjetiteljske i racionalističke ateističke tradicije evropskog mišljenja (usp. 33—35)«. I sada dolazi bitni autorov stav: »Marxov se ateizam ne javlja kao projekt ljudskog života i svijeta uperen direktno **protiv** Boga, već kao ponuda pozitivne mogućnosti ljudskog prebivanja na zemlji i njegova beskonačnog razvitka **bez** Boga (179)«. I nešto dalje: »Marxov se ateizam ne može poistovjetiti ni s Nietzscheovom porukom o »Božjoj smrti«, ni sa Sartreovom tezom o »Božjoj šutnji«, jer, prema Marxu, Bog **još** uvijek živi, **još** uvijek postoji kao objektivacija čovjekova genetičkog bivstva i iluzorna kompenzacija njegove zbiljske nemoći i postojat će **dok** bude postojao otuđeni čovjek u otuđenom svijetu (179)«. A što bi se time trebalo dokazivati? Vereš hoće da pokaže da Marx uopće ne negira Boga kršćanske objave, niti tu na njega misli, već Boga shvaća kao ljudski odnos traženja rješenja u apsolutno otuđenom svijetu i taj oblik shvaćanja (kao iluzorno rješenje) postojat će sve dotle, dok se ne ukinu odnosi u kojima je čovjek totalno degradiran. Time smo došli do paralelnog pristupa pojmu Boga. Vereš je izuzeo Boga objave, da bi Marxu ostavio Boga ljudske iluzije. To se može činiti, ali to nema nikakve veze sa Marxovom kritikom. Izgleda kao da Marx kaže kako je sa Bogom kršćanske objave sve u redu, ali mi sada govorimo o onome što ljudi sebi predočuju u svojoj otuđenoj svijesti i ne znaju da pravi Bog postoji. Nažalost nije tako. Marxov stav je jasan. Bog, bez obzira da li kršćanske objave ili u kojem drugom svom obliku vjerovanja, jest ljudska iluzija i ništa više. Zašto se to kod Marxa ne želi shvatiti?

Poslije drugog svjetskog rata mnogi mladi teolozi postavili su pitanje, kako je moguće vjerovati u Boga nakon plinskih komora u Hitlerovom Reichu i atomske bombe nad Hirošimom? Oni pitaju zašto Bog nije zatvorio plinske ventile i zašto nije spriječio atomsku eksploziju? Što će teolog reći? Ako se to teološki objasni ljudskom slobodnom voljom, onda ne mijeja na stvari postojanje Boga, jer se među ljudima sve događa kao da Boga i nema. Time dolazimo na problem religije »kao da« zbog čega je već filozof Fichte bio optužen za ateizam.

I gdje će tada biti izlaz? T. Vereš piše: »Ustvrdili smo da nema apsolutnog protuslovlja između marksističkog ateizma i kršćanskog teizma. Pogledajmo pobliže na kojim razlozima počiva ta tvrdnja. Apsolutno protuslovlje postoji između dviju postavki od kojih jedna tvrdi **isto** (sadržajno, a ne verbalno) što druga nijeće: **contraria sunt circa idem.** Međutim, taj se osnovni zahtjev apsolutnog protuslovlja ne ostvaruje u odnosu između marksističkog ateizma i kršćanskog teizma jer **nije riječ o istom Bogu** u marksističkom nijekanju i kršćanskom tvrđenju (179—180)«.

To je stari primjer u kome se kaže da Bog filozofa nije Bog teologa pa ne govore o istom. Ako ja na primjer pišem pojam Bog sa malim slovom, tada će teolog moći reći, da to nije ono u što oni vjeruju, jer njihov Bog je Bog a ne bog. I što se je time dobilo? Ništa, jer pisali mi ime bog malim ili velikim slovom, mislimo i na pojam koji se može označiti kao Bog Izraela, ili Abrahama, Isaka i Jakova, ili Bog objave i slično.

Filozofija ima pravo da govori o religiji i da kritički pokaže što je smisao nekog vjerovanja. Tu dolazimo nužno do razlikovanja između **verbalne i supstancijalne egzistencije.** Na primjer za kršćanskog vjernika postoje: Bog, anđeli, đavoli, raj, pakao i slično. Tu su primjeri

verbalne egzistencije. Sve to postoji za onog koji vjeruje, a za onog koji ne vjeruje to ne postoji. Za razliku od toga supstancijalna egzistencija potvrđuje se u datosti samih bića, koja su zbiljska a ne fiktivna.

Kada je Marx pisao da je religija opijum naroda, tada on nije rekao da tu izuzima bilo koju religiju. Traženje neke posebnosti u Marxovom mišljenju za pojam Boga u katoličkom shvaćanju je zadatak koji će T. Vereš uskoro objaviti. O čemu se tu radi? U Glasu Koncila (br. -1. od 11. 8. 1974) Vereš je napisao članak pod naslovom: **U povodu 150 obljetnice — krštenja Karla Marxa.** Tu Vereš u početku kaže: »Karl Marx je kršten prije 150 godina, 26. kolovoza 1824. Želim iskoristiti ovu prigodu da upoznam naše općinstvo s jednim nepoznatim, ali značajnim detaljem iz vjerskog života roditeljâ Karla Marxa i njega samoga. O toj temi opširnije raspravljam u članku koji će biti objavljen u časopisu »Obnovljeni život« br. 5/1974.« T. Vereš dalje piše, da su Marxovi roditelji prešli sa judizma u kršćanstvo (evangelističko) zbog tadašnjeg zakona od 1812. koji je Židovima zabranjivao vršenje dužnosti nekih zvanja. Marxov otac bio je advokat u Trieru, pa se pokrstio da bi mogao ostati u svom zvanju. To je povod T. Verešu da Marxa još bolje teologizira. On u svome članku o tome piše: »Na kraju spomenimo još nekoliko neospornih podataka iz religijskog života Karla Marxa. Od 1831 do 1835 pohađao je vjeronauk na gimnaziji u Trieru. Živeći pretežno u katoličkom gradu, Karl je u školi i izvan nje imao brojne prijatelje iz katoličkih obitelji. Iz gimnazijskog izvještaja za 1835, kad je Karl polagao maturu vidimo da je u njegovu razredu bilo više školskih drugova koji su se kao maturanti opredijelili za studij teologije (od kojih je jedan kasnije postao biskup u Trieru). Na temelju ovih i drugih podataka moramo kazati da je posve neutemeljena sve učestalija tvrdnja (i u nas) da Karl Marx nije poznavao katolicizam, nego samo protestantizam. Njegova karakteristična šutnja o katolicizmu ne znači da ga nije poznavao, nego nešto drugo, o čemu će jednom prigodom također nastojati kazati barem dio povijesne istine.« A zašto samo dio?

U svom daljnjem tekstu toga članka Vereš piše da je Marx prisustvovao zadušnicama za pokojnog chartističkog lidera Johna Rogersa. O tom istom detalju on u svojoj knjizi (na str. 25. u bilješci 12) piše da su Marxu neki prgovarali što je došao na taj vjerski obred, te nastavlja: »Kad mu se to prigovorilo, odgovorio je: 'za mene ta ceremonija nema nikakve važnosti. Došao sam radi svojih prijatelja i da iskažem poštovanje prema Rogersu.'« U Glasu Koncila taj je detalj prešućen, pa čitaoci tih novina mogu zaključiti da je Marx išao na zadušnice, jer je smatrao da je taj čin vrlo značajan za zagrobni život njegovog prijatelja. Čemu je to bilo potrebno?

Na kraju tog članka postavljeno je pitanje: »Shvaćamo li mi pravo Marxov »teizam« i »a-teizam«? Evo odgovora: »Nema sumnje da ćemo jednoga dana na ta pitanja dobiti cjelovite i izvornije odgovore nego što ih do sada imamo. I u povijesnom i u doktrinarnom pogledu.«

Time ipak dolazimo do pitanja, što teologu treba da od Marxa čini nekog potajnog poklonika katolicizma. Nesumnjivo je da je to slab put u ideju dijaloga. Što uopće znači to naglašavanje 150. godišnjice Marxova krštenja. Da li je Marx to što su ga roditelji krstili smatrao bitnim za svoj život? Ostavimo to teološkom domišljanju, a sada pogledajmo završno izlaganje u knjizi o marksističkom odnosu prema budućnosti i kršćanskoj eshatologiji. Kršćanin je aktivni učesnik u izgradnji daljnje budućnosti čovjekove egzistencije, a ne neki pasivni promatrač zbivanja u svijetu. Marx ne daje neki apsolutni program, jer je povijest otvoreno zbivanje. O tom odnosu Vereš piše: »Marksistički projekt budućeg svijeta računa, dakle, s Neproračunljivim, predviđa Nepredvidivo i nada se 7enadanom. **Zato je taj projekt radikalno kritičan i revolucionaran spram svega postojećeg.** Marksistička nada u Nenadano ne uključuje, doduše, nadu u Nenadano kršćanske eshatologije, ali joj nije ni apsolutno opreč-

na, jer kršćanska eshatološka nada uključuje marksističku imanentnu ovosvjetsku nadu (186)«.

Prema tom shvaćanju marksistički program razvoja društva i ideje socijalizma uključuje se u kršćansku eshatologiju, koja je, nadređeni pojam ovosvjetskom postojanju. Time se iz kršćanske eshatologije pokušava tumačiti ljudska povijest koja je samo prolazno stanje apsolutne budućnosti. To je teologiziranje koje polazi od svojih dogmi, koje mogu biti samo predmet vjerovanja i ništa više.

I tako smo došli do stava koji bi kršćanima mogao poslužiti kao orijentacija u dijalogu sa marksistima, jer marksisti mogu potaknuti kršćane, a kršćani marksiste u objašnjavanju problema života. To se proširuje i problemom odnosa prema svome narodu: »A jedni i drugi, marksisti i kršćani, moraju mnogo učiti od svoga naroda i od njegove dubinske, od kronologijskog vremena bitno nezavisne tradicije, da ne bi svojim naglašenim univerzalističkim tendencijama zamaglili i rastakali njegovo nacionalno biće, osnovicu na kojoj se svagda najuspješnije izgrađuje sretnija ljudska sadašnjost i budućnost (187)«. Autor ne govori ništa više o tome kako se rastače univerzalno biće naroda »univerzalističkim tendencijama«, pa nije jasno kako bi se narod od toga mogao čuvati.

U zaključcima svoje knjige T. Vereš ponovno ističe da se je pokazalo »da ne postoji apsolutno protuslovlje između marksističkog ateizma i kršćanskog teizma, jer nije riječ o istom Bogu«. Stoga izgleda da svi mogu biti zadovoljni, a naročito kršćani, kojima je pokazano da Marxova misao uopće ne tangira njihovo vjerovanje.

Poznato je iz povijesti filozofije da je skolastička misao prilagodila Aristotelovo učenje kršćanskom vjerovanju i tumačenju. To je dovelo do skolastičkog Aristotela, koji je time prestao biti Grk. Bilo bi neobično za današnje vrijeme da sličnu metamorfozu doživi i Marx. Stoga ostanimo kod stare školske izreke: **Qui bene distinguit bene docet.**

Branko BOŠNJAK

Alfred Schmidt:

Geschichte und Struktur

Reihe Hanser (84) 1971, München

Zbirka predavanja koju je u poznatoj seriji Hanser objavio Alfred Schmidt, jedan od najtalentovanijih filozofa-marksista mlađe generacije, posvećena je jednom jedinom pitanju: Kakav se odnos povesti i strukture mora uspostaviti u teoriji koja pretenduje da bude marksistička? Iako je ovo pitanje postalo tema teorijskih rasprava ne samo unutar misaonih krugova koji se šire oko filozofskog jezgra Marxove misli, iako je ono snažno prodrlo u centar interesovanja naizgled nenadano, barem za stariju generaciju marksističkih mislilaca koji su, čini se, smatrali da je spisak ključnih pitanja i odlučnih dilema odavno već zatvoren — ono je već danas zahvaljujući i delimičnom uspehu metode kao i teorijskoj agresivnosti strukturalizma postalo važan »probni kamen« izoštrenost »dijalektičkog čula« svakog marksiste. U nizu odgovora na ovu dilemu, nizu koji počinje od odbacivanja povesti ili negiranja povesnosti strukture pa dospeva do potpunog apsolutizovanja dijahroničkog, Marxova metoda i misao su stavljeni pred ozbiljna iskušenja. Pošto su iskušenja bila velika nije neobično da se mnogima učinilo kako se pojavom strukturalizma u samom krilu marksizma rađa smrtna opasnost po onaj najrevolucionarniji naboj Marxove metode. Pritom se zaboravilo na prostu istinu da nema te velike misli i te plodne metode koja neće doživeti stradanje u rukama svojih neukih i nedoraslih privrženika. Stoga i najnovija degradacija Marxove metode u obliku tzv. strukturalističkog (altiserovskog) marksizma govori pre svega o misaonim dometima i sposobnostima svojih protagonista a tek potom može biti indikativna i za savremeno stanje marksizma.

Shvatajući načelo da izvorna Marxova misao stoji iznad prostog razrešenja dileme struktura — povest, (kao što u ostalom ona ne apsolutizuje ni posebne članove drugih značajnih polarnosti, baza-

-nadgradnja, subjekt-objekt, bićemišljenje Analage-Umwelt, filozofija-nauka, itd), Schmidt je ipak izgleda bio sklon da naglasi primat povesnog momenta dijalektičke metode. Prvo pitanje koje se može postaviti toj njegovoj preferenciji ne mora biti pitanje njene opravdanosti nego možda još pre pitanje njene opravdanosti u obliku i sa argumentacijom koju daje Schmidt. Konstatujući zajedno sa Adornom sve veći umor od povesti i to u doslovnom smislu jednog fenomena koji se ne zapaža samo u okvirima akademskih disciplina nego i u »prozi života«, u svakodnevnici koja više ne dozvoljava povesno razmišljanje, u vremenu koje protiče suviše brzo i nekontrolisano da bi dozvolilo povesno osvešćivanje, Schmidt je spreman da drugi član dileme — strukturu, sistem — nazove onim vladajućim principom sadašnjosti i postojeće koji zamagljuje mogućnost povesnog skoka u ono novo. Ne bez razloga on kao moto svojoj knjizi navodi Nietzschea iz Menschliches Allzumenschliches: »Rekao bih: preuranjeno je i skonomije prenet princip razmene »jednakog za jednako«, koji obezvređuje mogućnost za ono nejednako i nov čineći od bezvremenog tamnicu u kojoj se guši subjekt ro besmisleno verovati da bi napredak morao usleditи **nužno:** ali kako bi se moglo poricati da je sposoban za refleksiju povesnog kontinuiteta. U analizi uzroka odsustva povesnog sagledavanja-događanja Schmidt se uglavnom drži Adornovog razmatranja iz **Erziehung zur Mündigkeit** navodeći uz Adornovu listu još i naturalistički redukcionizam kao važan razlog nemogućnosti da povesno usmerenje postane osnova perspektiva sadašnjosti (S. 12).

Da li pomenuti uzroci »povesnog umora« proizlaze iz sadašnjosti i strukture kakve su one po sebi ili iz određene strukture sadašnjosti? A. Schmidt uočava da Marxova koncepcija povesti proizlazi iz prihvatanja drugog dela ovog pitanja izraženog u obliku disjunkcije. Ustvari ovo prihvatanje je nužni uslov prepoznavanja Marxove filozofije kao dijalektičkog materijalizma u kome materijalizam ima značenje ovostranosti (Diesseitigkeit) koja stoji u dijalektičkom odnosu prema prošlosti i budućnosti. Povlačeći paralelu sa Nietzscheom Schmidt određuje Marxovu misao oslobođenja kao misao zavisnu od »pravilnog shvatanja sadašnjosti«, kao što se i kaže u **Grundrisse** prilikom isticanja važnosti zatečenih okolnosti. Međutim i sadašnjost se uvek mora shvatiti kao povesna inače povest ostaje van domašaja, a struktura ostaje bez povesti. Određenje sadašnjosti (sistema) i budućnosti (povesnost) kao odnosa **zavisnosti** nije naravno izvan domena u kome važe Plehanovljeve reči — »Baš vam hvala, sada nam je sve jasno« — iako sadržinska analiza ove zavisnosti prevazilazi zadatak i okvire Schmidtove knjige. Međutim, ovo je prilika da se još jednom ukaže na važnost Hegelove kategorije konkretno opšteg i na potrebu njenog uvođenja i u diskusijama o najopštijim problemima. Iako Schmidtova knjiga izvanredno lucidno ukazuje na pretpostavke strukturalističke »varijante« marksizma ona često ostaje kritika pretpostavki ne dolazeći do sadržajno konkretnih pozitivnih principa. Isto toliko koliko i psiho-analitičari još uvek su nam potrebni i terapeuti povesti.

Na potrebu uspostavljanja jednog bližeg idejnog dodira između Marxove i Hegelove misli ukazuje i Schmidt posvećujući svoju knjigu upravo aktualnom očuvanju »Hegelovog filozofskog nasleđa«. Veza Hegelovih i Marxovih ideja i pojmova je posebno značajna za shvatanje Marxove koncepcije povesti. Iako to altiserijanci, osporavaju Marxovo shvatanje povesti kao subjektivnog-objektivnog događanja u kome se mešaju opšte i posebno, treba i jeste, politika i moral, predstavlja u stvari shvatanje koje proizlazi iz Hegelovog iako se od njega razlikuje. Odbacujući hegelovsko nasleđe u Marxovoj filozofiji oni moraju odbaciti svaki pojam nastanka i svaki pojam subjekta kao »ideologijske proizvode« pa kod njih, kako kaže Althusseur, »ljudski subjekt, ekonomski, politički ili filozofski ego nije centar povesti jer ona uopšte nema centra već samo strukturu«. Altiserijanci stoga razvijaju teori-

ju transformacionih **procesa** društvenih struktura pri čemu se uspostavlja prvenstvo sinhronije nad dijahronijom (S. 15).

Schmidt ističe da strukturalizam ima pravo protiv naivnog evolucionizma koji vjeruje bezazleno u napredak i linearnost povesti. Upravo zato što strukturalizam **ima svoje pravo**, makar i ograničeno, nije jednostavno povući liniju razgraničenja između povesno-dijalektičke i strukturalne metode. Schmidt odbacuje apstraktnu alternativu depolitizirane nauke povesti i dehistorizovane politike, kao jedan vid polarnosti povest — struktura, jer vjeruje zajedno sa Marxom da nema povesti bez strukture niti strukture van povesti. Na isti način se i strogo podvajanje subjekta naspram objekta i relativizira zahvatanjem ljudske ruke u život prirode u širem smislu, zahvatanjem kojim dobijamo prerađenu prirodu (Hegelova posredovana neposrednost), ali opet u procesu koji ima prevashodno povesni karakter. Prava dijalektička metoda je istovremeno strukturalna i povesna, sintetička i analitička, induktivna i deduktivna, jer tu deo sadrži u sebi celinu a celina govori o delovima, prošlo je negirano, ali očuvano, a istina kao istina je laž. . .

Ukoliko se uopšte govori o »Marxovoj nauci povesti« onda prema Schmidtu treba stalno imati na umu da se ona bitno razlikuje od historizma time što 1) prevazilazi oštru suprotstavljenost prirode i povesti kolektivnom praksom koja ne ostaje na prvobitnom generičkom jedinstvu čoveka i prirode, nego čulni svet shvata kao produkt društveno-povesne (kritičke) delatnosti. 2) što odstupa od koncepcije čistog imanentizma povesti i uvek teži uspostavljanju konkretnog totaliteta radi otkrivanja smisla povesnog događanja i 3) što ne ostaje na estetičkom Diltheyevom sagledavanju celina »svetske povesti« nego dopire do univerzalnosti ne ključem koji treba da važi za celu povest nego univerzalnošću potreba i univerzalnim razvojem individue (S. 25). Ideja jedne takve nauke je ideja revolucionarne nauke koja »kritički saznaje povesno kretanje« i koja u sebi uključuje i dijalektički i strukturalni moment. Po Schmidtu Marxova koncepcija »nauke povesti« nije ništa drugo nego razumevanje postojećeg koje razumeva negaciju postojećeg.

Istina je da se građansko stanje može proučavati iz svoje unutrašnjosti kao dat sistem — ali je to moguće zato što su »uslovi njegovog nastanka« (Werden) sada već prevedeni u »rezultate njegovog postojanja« (Dasein). Ali ovaj sistem takođe podleže aksiomu ex nihilo nihil fit. Za razliku od građanske ekonomije Marx ne posmatra kapital kao neki večni odnos već razmatrajući prošlost i buduće postajanje postojećeg prelazi sa logičkog na povesti plan. Po Schmidtu kod Marxa sama povest pojma, u ovom slučaju kapitala, nije narativno ispunjenje nego konstruisanje. Time on objašnjava kod Marxa odsustvo potrebe da se do detalja izlože povesno prethodeći stupnjevi kapitala ako već u njegov pojam uključimo ono što stoji s onu stranu njegovog sadašnjeg oblika (S. 40). Stoga naizgled logičko izlaganje u **Kapitalu** ima primat nad istorijskim. Ali, tu Schmidt opominje: »da prethodno Marx nije **teorijski** shvatio suštinu kapitala njemu ne bi pošlo za rukom da sadržinski razvije **povesne** pretpostavke njegovog nastanka; on nikada ne bi znao gde i kako da ih traži« (S. 42). apstrahujući od nesuštinskih momenata i držeći se strogo »logike stvari« Marx paradoksalno dopire bliže povesnom sadržaju. Marxovu misao Schmidt određuje upravo zato kao misao koja poput Hegelove ima konstruktivni karakter; iako ona nije neposredna kopija stvarnosti ona u sebi sadrži povest u koncentrisanoj formi. Hegel je na sličan način u poglavlju o nezavisnosti i zavisnosti svesti — ropstvu i gospodarstvu — dao u stvari in nuce čitavu povest francuske revolucije a da je uopšte nije opisivao. Logička (analitička) metoda je i sama povesna, »ogoljena pritom od svojih ometajućih slučajnosti«. Međutim, tek povesno može dati ovim stavovima logičke metode određenost i stvarnost.

Marxova dijalektička metoda prevazilazi strogu dihotomiju logičkog i povesnog, kao što prevazilazi i strogu dihotomiju faktičnog i misaonog, opisa i razumevanja, istraživanja i izlaganja. Marx ne ispituje građanski svet kao istoričar niti kao ekonomista, on ga istražuje sa stanovišta njegove »strukture koja nastaje« (S. 56). Schmidtova interpretacija dijalektičke metode otkriva u Marxovom postupku onaj hegelovski metodološki krug u kome se tok nastajanja filozofije izjednačuje sa samom filozofijom a sistem kao okvir istine sa istinom samom. On čak ide dotle da upoređujući Marxov metod sa odgovarajućim Hegelovim primedbama iz **Enciklopedije** dolazi do tvrdnje kako je kod Marxa ono prvo takođe opažaj (neposredno) a poslednje predstava (ono konkretno).

Po Schmidtu Marx je hegelijanac u svom »zasnivanju početka koja ide nazad i napred sledećem, daljem određenju istog« i pored toga što za Marxa shvaćeni svet još nije i stvarni svet. U odnosu na osnovni proklamovani cilj Schmidtove knjige iz koga proizlaze metodska uputstva za razrešenje glavne dileme vredno je upozoriti na latentnu opasnost da se odbrana hegelovskog nasleđa može lako pretvoriti u svoju suprotnost tako da se sama Marxova misao više ne može odbraniti. A. Schmidt stoji na samoj granici preko koje vodi samo jedan korak do potpunog rastvaranja Marxove misli u Hegelovoj filozofiji. Ono »ipak« koje razlikuje Hegela i Marxa kod Schmidta vrlo često ima verbalni status leksičkog a ne pojmovnog, filozofskog a ne metodskog diferenciranja. Ono prevratničko u Marxovoj filozofiji bez čega se ne može razumeti ni **Marxova** filozofija ni njegovo shvatanje povesti treba razumeti polazeći od Hegela ali ne ostajući na njemu. Na sreću Schmidt ne zatvara put onome, onome čega kod njega nema. Velika vrednost ovih predavanja je u tome što ona ukazuju na celovitost Marxovog shvatanja povesti koje nasuprot površnom uverenju nema fragmentaran karakter. Marxova metoda koja destrukturalizuje svaku sadašnjost čuvajući ipak kontinuitet u prividno diskontinuiranoj prevratničkoj praksi u ovoj knjizi dobija svoju značajnu teorijsku potporu.

Slobodan ŽUNJIĆ

Douglas Greenlee,

Pierce's Concept of Sign

Mouton, The Hague, 1973.

1.1. **CHARLES SANDERS PEIRCE** (1839—1914), američki filozof, dao je naziv pragmatizmu, ali se je od pragmatizma svojih kolega ogradio, nazvavši svoj pristup pragmaticizmom. Nakon smrti zanemaren (možda dijelom zbog teške prohodnosti njegova pisanja), tek je izdanje sabranih djela (**Collected Papers of Ch. S. P.**, Harvard U. P. Cambridge Mass. 1931—1935) ponovno upozorilo na njega, prvenstveno na njegove logičke i semiotičke spise. Popularnim među evropskim semiolozima učinio ga je lingvista Roman Jakobson kojeg je u Peircea oduševila sustavna razvijenost discipline koju je Saussure samo postulirao. Danas je Peirceovo ime nezaobilazno u bibliografijama semioloških radova, mada od njega u Evropi više posuđuju nego što ga prosuđuju. Greenlee nastupa iz anglosaksonske filozofske tradicije, čiji je dio i Peirce, i njegov je rad od rijetkih semiotičkih **kritičkih** pristupa Peirceovu naučavanju.

Greenleejeva knjiga **Peirce's Concept of Sign** (Peirceov pojam znaka) izdana je u sklopu Moutonove biblioteke **Approaches to Semiotics** (Pristupi semiotici) koja, pod uredništvom Thomasa A. Sebeoka, sabire radove semiotičara s najrazličitijih područja. Izvorno, Greenleejeva je knjiga izrađena kao dizertacija na Columbia univerzitetu.

1.2. **GREENLEEJEV ZADATAK.** Zadatak što ga sebi postavlja Greenlee u pogledu Peircea, prvenstveno je **problemski:** »više nego predočiti Pierceov pogled, prvenstveni je cilj bio unaprijediti razumijevanje znaka« (str. 133). Kako je, prema Gre-

enleejevu priznanju u uvodu »velik dio Peirceove misli o znakovima neposredno mutan. Počevši svojim iskopavanjima s vjerom da će dostatan napor razotkriti kako su sve mutnoće duboki uvidi, morao sam najzad priznati da su neke od njih puste zablude« (str. 5), Greenleeju su Peirceova razmišljanja važna **heuristički:** »Ipak i dalje nalazim da Peirceova razmišljanja o znakovima zaokupljuju čak i kada su kriva...« (str. 6), pomažući mu, pri tom, nadasve kao **metodološki** putokaz: »Podjednako smo se pozabavili Peirceovim PRISTUPOM predmetu znaka kao i Peirceovim zaključcima, jer Peirceov prvi i utemeljujući prilog semiotici nalazi se upravo u njegovu pristupu« (str. 133).

1.3. **FILOZOFSKI ZADATAK SEMIOTIKE.** Opća teorija znakova, prema Peirceu, filozofska je disciplina, i za nju Greenlee drži da ima opću filozofsku važnost »po razumijevanje čovjekovih načina povezivanja s ostatkom prirode« (str. 10). Odredbu posebnog **filozofskog,** zadatka Greenlee uvodi ovako: »Ako je jedan od razlikovnih zadataka filozofije da proučava i čini izričitim pojmove što leže u temelju različitih područja proučavanja, tada proučavanje znaka zaslužuje filozofsku pažnju« (str. 7). Zato je posebno filozofsko pitanje u odnosu na znakovnu teoriju: »Biti znakom, što je to?« (What is it for something to be a sign?) (str. 7).

1.4. **PREDMET SEMIOTIKE.** Ontološki preformulirano, prema Greenleeju, prethodno pitanje glasi: »koje vrste objekata mogu djelovati (function) kao znakovi?« (str. 23).

Po Peirceu, kaže Greenlee, znakom može biti BILO ŠTA (str. 29).

Zato predmetom semiotike nisu **vrsta objekata** koji su znakom (jer bilo koja vrsta objekata može biti znakom, pa bili ti objekti pojedinačni predmeti, ideje ili odnosi) nego predmetom je semiotike ono **po čemu** je bilo šta znakom, **uvjeti** pod kojima je nešto znakom. Drugim riječima, predmetom semiotike nisu sami znakovi (kao bića) nego **znakovnost** (significance), odnosno **značenje** (meaning) po kojem se, kaže Greenlee, utvrđuje da je nešto znakovno.

Bilošta može biti znakom, ali SVE nije znakom. Zato je »razlika između objekata PROSTO raspoloživih i onih raspoloživih znakovno temeljna za Peirceovu teoriju znakova« (str. 49).

1.5. **RELACIONA NARAV ZNAKOVNOSTI.** Znakovnost je relacione (relacional) naravi. Prema Peirceu, navodi Greenlee, »**Znak** je bilošta što je povezano s Drugom stvari, svojim **Objektom,** s obzirom na Značajku, na takav način da dovodi Treću stvar, svojega **Interpretanta,** u vezi s istim Objektom, i to na taj način da dovodi četvrtog u vezu s tim Objektom u istom obliku, **ad infinitum**« (str. 24). Znakovnost se, dakle, pokazuje **relacijom** između **relata** ili **korelata** (relata, correlative), koje Peirce imenuje **znakom** (ili **reprezentamenom**), **objektom** (ili **temeljem**) i **interpretantom.**

1.6. **KARAKTERISTIKE RELACIONOSTI.** Karakteristika je relata da su oni određeni međusobnom relacijom i **samo njome:** njihovo određenje ne ovisi o određenosti (aktualitetu) pojave koje se javljaju »kao« relati. Po tome, onda, znakovnost nije nikakvim pripadnim (inherentnim) svojstvom pojave, jer se neka određena pojava pokazuje znakovnom samo ukoliko se »uključi« kao relat u danu relaciju, tj. ako zadovolji uvjete relacije. To, dalje, objašnjava zato **bilo šta može** biti znakovnim (jer je znakovnim po relaciji a ne po sebi), odnosno zašto ista određena pojava može biti različitim relatom (već ovisno od toga gdje se »uključuje« u relaciju).

1.7. **FUNKCIONALAN PRISTUP NASUPROT PSIHOLOGIZMU.** Ove prethodne sažete značajke što proizlaze iz relacione naravi znakovnosti Greenlee naziva **funkcionalnim** (functional), jer, prema njegovu izričaju, »bilo šta je znakom ako djeluje (**function**) na stanovit način koji je Peirce opisao kao reprezentiranje objekta i određivanje interpretanta« (str. 29).

Taj »funkcionalan« pristup Greenlee polemički suprotstavlja **psihologizmu:** »pristupanje 'značenju' preko pojma 'funkcije' omogućava nam da izbjegnemo pošast znakovne teorije koju ću nazvati 'psihologiz-

mom'. Uvijek postoji iskušenje da se značenje obradi psihologijski, to jest, da se svede na mentalni proces...«, da se pretpostavi »... da značenje mora biti entitet učinjen od neke vrste... mentalne građe« (str. 30—31). Funkcionalan pristup izbjegava psihologizam, jer funkciju ne izjednačuje s aktualnim »događajem« (event) (pa dakle ni s aktualnim psihičkim procesom); »događaji«, kako se gore pokazalo, dobivaju »funkciju« tek po relaciji, onda kada se u nju »uključe«.

Polemika protiv psihologizma dobiva u Greenleeja naročitu važnost pri tumačenju **interpretanta** (»interpretant« bismo mogli prevesti kao »tumačaj«, »tumačenje«, za razliku od onog koji protumačuje, tj. »tumačitelja«, »interpretatora« — »interpreter« po Peirceu). Interpretant se gotovo po pravilu tumači mentalistički. Budući da je i interpretant tek relat, te dakle bilošta može biti interpretantom, nije nužno da to budu baš »mentalne slike«, odnosno »mentalne navike« ili slično. A ako one to i jesu, ako jesu interpretantom, to su po tome što se uključuju kao relat u relaciju, što dakle, zadovoljavaju neke, o psihičkim procesima neovisne, uvjete.

1.8. **POSREDOVANJE.** Pri pobližem određenju, relacija koja se pokazuje znakovnom jest **posredovateljske** (mediativne) naravi.

Posredovateljsku relaciju Greenlee, prema Peirceu, određuje slijedećim riječima: »Posredovateljska (mediative) relacija izvorno je trijadička (...) Trijadička relacija sadrži tri korelata ili relata (correlates or relata) koje Peirceova teorija znakova obično opisuje kao 'prvi', 'drugi' i 'treći'.« (str. 34).

Pretumači li se to, karakteristika bi posredovateljske relacije bila u tome što se jedan relat javlja kao srednji član, prj čemu se relacija između krajnjih relata ostvaruje isključivo putem njihove relacije prema srednjem članu, izravno ne.

»Ono što znak proslijeđuje posredovanjem«, kaže Greenlee prenoseći Peirceov stav, »jest relacija između objekta i interpretanta« (str. 33). Reprezentamen (ili znak) posredni je relat između krajnjih relata: objekta i interpretanta.

1.9. **RAZUMIJEVANJE POSREDOVANJA.** Posredovanje se tako pokazuje posebnom značajkom upravo znakovnog odnosa, pa se Greenleeju njegovo razjašnjenje pokazuje posebnim zadatkom.

Za razumijevanje posredovanja, kako se ovo izlaže u Peircea, nužno je pratiti Peirceovu podjelu znakova na vrste, jer ta se podjela izvodi upravo prema pojedinačnim relacijama između triju znakovnih relata. Zato se Greenlee upušta u dalje razbistravanje posredovanja kritičkom analizom osnovnih relata i relacija, odnosno Peirceove podjele znakova na vrste.

Greenleejev je postupak u analizi slijedeći: budući da ono što je znakovno određbeno jesu relacije u koje se neka aktualna pojava »uključuje«, to će pri analizi svakog relata Greenlee naglašavati njegovu relacionu određenost za razliku od ne-relacione određenosti same aktualne pojave koja se »uključuje« u relaciju, pri čemu će razvijati analizu same relacije koja neposredno određuje dani relat, a koja analiza ga treba dovesti do prikladnijeg tumačenja posredovanja.

Svoju analizu Greenlee započinje reprezentamenom.

1.10. **REPREZENTAMEN.** Reprezentamen je, kako smo odredili, srednji relat u posredovateljskoj relaciji, određen time i samo time.

Prema običajnom imenovanju upravo se njega naziva znakom. To čine i Peirce i Greenlee, i po ovom potonjem, reprezentamen će, odnosno srednji relat, biti **»znakom samim«** (sign itself).

Aktualnu pojavu ili konkretuum koji zadovoljava uvjete pod kojima je šta reprezentamenom (znakom samim), Greenlee će, prema Morrisu, nazvati **nositeljem znaka** (sign-vehicle).

Prema polaznoj odredbi, nositelj znaka može biti bilokakav (i »mentalan«, i »fizikalan«, i »pojedinačan«, i »univerzalan«...) jer »SAM znak (sign ITSELF) niti je goli objekt (ili događaj), fizički il mentalni, niti je razred takvih objekata, jer 'sam znak' je to što jest za-

hvaljujući relacijama koje sudjeluju u njegovu konstituiranju« (str. 32).

Sam konkretan nositelj znaka nije reprezentamenom (znakom) nego je tek **uvjetom instancijacije reprezentamena.** To jest, konkretan nositelj znaka tek je uvjet pod kojim se dani opći uvjeti (znakovne relacije) javljaju konkretizirani u pojedinačnoj pojavi, pojedinačnom primjerku (instance). »Instancijacijom« se zove ovaj proces nalaženja instanci, konkretnih primjeraka opće relacije.

Instancijacija je važna jer: »svaki znak označuje aktualno (prije nego potencijalno) samo kao kvalitativno raspoznatljiva pojedinačnost ili kroz nju« (str. 48). Ali, nisu uvjeti instancijacije oni uvjeti po kojima je nešto uopće znakom. Ti su u znakovnoj relaciji, te se tako odredbenim po reprezentamen (»sam znak«) pokazuju isključivo relacije reprezentiranja i interpretiranja, odnosno dva preostala relata: objekt i interpretant: »... bitni uvjeti znaka jesu da on reprezentira objekt i da određuje intepretant« (str. 49).

Zato, da bi se odredio reprezentamen, odnosno njegova uloga u znakovnoj relaciji, potrebno je, prema Greenleeju, odrediti relaciju reprezentiranja i interpretiranja.

1.11. **OBJEKT.** Relacija reprezentiranja relacija je između reprezentamena i objekta. »Objekt« bi bio, prema prijašnjim odredbama, relat koji je određen samo relacijom reprezentiranja, i ničim drugim.

Sažmem li (interpretativno, dakako) rezultate Greenleejevih analiza, karakteristike objekta bile bi slijedeće:

Budući da je objekt — relata, dakle određen relacijom spram reprezentamena, i samom njome, valjat će razlikovati objekt-relat od njegove intancijacije, tj. konkretne pojave koja zadovoljava dane uvjete relacije. Greenlee ih terminološki razlikuje tako da i objekt-relat naziva znakom, ad **objekt-znakom** (object-sign), a instancijaciju prosto **objektom,** odnosno, upozorit će na Peirceovu razliku između **neposrednog objekta** (immediate object) koji odgovara objekt-relatu i **dinamičkog objekta** (dynamical object) koji odgovara instancijaciji, samome objektu.

Za razliku od reprezentamena koji se aktualno ne da razabrati bez instancijacije, objekt-znak karakterizira aktualitet za koji nije nužna instancijacija. Tj. postoje aktualizirane znakovne relacije čiji objekt-znak nije konkretan primjerak, koja se, kažimo to tradicionalno, ne odnosi ni na kakav konkretan objekt (kao npr. riječ nikako ne znači izostanak objekt-»jednorog«). No izostanak objekta -znaka, jer bez ovog potonjeg nema uopće reprezentiranja, dakle niti znakovne relacije, odnosno znakovnosti (ako se znak »jednorog« ne odnosi ni na koji konkretni objekt, opet svi znademo što on reprezentira, što »znači«, on dakle ima svoj objekt-znak). (Instancijaciju, kad je u pitanju objekt-znak, Greenlee, prema Peirceu, zove **demonstrativnom primjenom** (demonstrative application).

Onda, pak, kad dolazi do instancijacije objekt-znaka, odnos između objekt-znaka i instanciranog objekta jest odnos **apstrakcije,** odnosno **selekcije,** tj. instancijacijom objekt-znaka ne mogu se držati bilokoje pripadne značajke pojave u kojoj se instancira objekt-znak nego samo neke izabrane, izdvojene.

Sam instanciran primjerak objekt-znaka, tj. objekt, određen je kao (prethodno) iskustvo. Prema Peirceu: »Znak može samo reprezentirati objekt i govoriti o njemu. On ne može pribaviti poznanstvo s njim ili prepoznavanje njegovo. Jer to je ono što se u ovome svesku misli pod Objektom nekog Znaka; naime, ono s čim on pretpostavlja poznanstvo s ciljem da u pogledu toga pruži neke dalje obavijesti« (str. 67). Greenlee razvija Peirceovu formulaciju tako da tvrdi: »objekt je relevantno prethodno iskustvo samo« (str. 68). Uvjeti instancijacije objekt-znaka (a to možemo prenijeti, držim, i na reprezentamen) određeni su iskustveno danim prepoznavanjima, »poznanstvima«. S tim, da je znakovna intervencija u iskustvo (instancijacija), selektivna, apstrakciona.

No, iako iskustvo određuje instanciju, objekt-znak je određen isključivo relacijom čiji je relat. Kako Peirce dijeli znakove, prema prirodi instancijacije, na **ikoničke, indeksalne i simboličke,** Greenlee će dokazivati kako je upravo simboličnost odredbena po znakovnost bilo koje vrste znakova, jer je ona isključivo relaciono određena.

Ikonski znak (icon) određen je sličnošću objekt-znaka i objekta. Sličnost se, međutim, mora prepoznati. Ona podrazumijeva apstrakciju, odnosno selekciju samo nekih podudarnih značajki, odnosno negativnu selekciju svih nepodudarnih značajki. Zato »ikonsko reprezentiranje ovisi o pravilu koje rukovodi apstrakcijom koja je jedan od njegovih uvjeta« (str. 135), a znakovnost po »pravilu«, po »konvenciji« jest određba simboličnosti. Ikonski je znak dakle uopće znakom po simboličnosti. Sličnost je oblik instancijacije.

Indeksalan znak (index) određen je uzročno-posljedičnom vezom između objekt-znaka i objekta. Ali ni ta veza nije veza između svih značajki objekt-znaka i objekta nego samo između izabranih; koje će se moguće uzročno-posljedične veze između znaka i objekta prepoznavati kao znakovne bit će »konvencionalno ustanovljeno«. I indeksalna je znak uopće znakom po simboličnosti. Uzročno-posljedična (ili dinamička, prema Peirceu) veza između objekt-znaka i objekta samo je oblik instancijacije.

Upravo je **simbolički znak** (symbol) isključivo »konvencionalno ustanovljen«, i kod njega je veza između objekt-znaka i objekta posve arbitrarna, tj. nije neophodno da objekt-znak simbolskog znaka bude instanciran. Zato njega Greenlee i uzima kao oličenje konvencionalnosti, uvjetnosti znakovnosti, onoga, dakle, po čemu se objekt-znak pokazuje odredbeno neovisan od bilokakva mogućeg objekta, tj. bilo koje moguće svoje instancijacije.

Ovom analizom simboličnosti, Greenlee neprimjetno stavlja u prvi plan pojam »konvencionalnosti« umjesto pojma »relacionosti«, tako da će u daljem tekstu pratiti upravo »konvencionalitet« znakovnosti.

1.12. **REPREZENTIRANJE.** Relacija reprezentiranja, utvrdili smo, relacija je između reprezentamena i objekt-znaka.

Ona se oduvijek držala odlučnom po znak i obuhvaćala se nazivima »stoji za« (stands for), »stoji umjesto« (stands instead), »označava« (designates, denotes), »odnosi se na« (reffers to), »upućuje na« (indicates), »znači« (means) itd.

No svi su ti nazivi podrazumijevali određene stavove o naravi znaka, i s nekima od njih Greenlee polemizira. Posebno polemizira s izjednačavanjem reprezentiranja i »odnošenja na« (reffer to) po kojemu je bitno znakovna veza ona između (prema dosadašnjoj našoj terminologiji) reprezentamena i objekta. Takvo tumačenje reprezentiranja nije održivo jer ima znakova koji se ne odnose na objekt, tj. čiji objekt-znak nije instanciran. Važna je, potom, Greenleejeva polemika s izjednačavanjem reprezentiranja i »stajanja za«, »stajanja umjesto« (standing for, standing instead), jer ovi potonji nazivi prikazuju znak kao surogat (reprezentamen kao surogat za objekt), što je neprikladno, budući da ono što omogućava znakovnost nije neposredno iskustveno »zamjenjivanje« iskustveno danih eniteta, nego **»konvencionalno ustanovljeno«** posredovanje u iskustvu.

Takva, polemički intonirana, analiza, s nadovezanom analizom »simboličnosti«, odnosno »konvencionalnosti«, dovodi Greenleeja do preinačavanja stavova u pogledu samostalne važnosti reprezentiranja.

Ono, naime, što odlikuje relaciju reprezentiranja, po toj analizi, jest **konvencionalnost** (uvjetnost). »Ono što znak čini reprezentativnim jest konvencija« (str. 98). »Konvencija ili pravilo interpretacije mora ustanoviti temelj reprezentiranja (i prema tome znakovnosti)...« (str. 78). Konvencija pretpostavlja komunikacijsko-interpretativno zajedništvo: »Znak u stvari služi da omogući, između ostalih stvari, organiziranje zajedničkog svijeta za uzajamne interpretatore...« (str. 60). Zato »pod 'reprezentiranjem' razumijemo činjenicu da znak po-

sjeduje posebnu snagu da ga se interpretira...«. »Drugim riječima, reći ćemo da je znak reprezentativan jer je posredovateljski. Ono što posreduje stoji između dvaju relativa i REPREZENTIRA jedan drugome. (...) Svaki znak, prema Peirceovoj semiotici, jest interpretant nekog prethodnog znaka i tako stoji u interpretativnoj ili posredničkoj vezi između dvaju znakova, onog kojega interpretira i svojega vlastitog interpretanta« (str. 97).

Tako se u Greenleeja relacija reprezentiranja svodi na relaciju interpretiranja, a posredovanje se više ne shvaća kao posredovanje između objekt-znaka i interpretanta (preko reprezentamena), nego kao posredovanje između samih interpretanata (koji su istodobno i reprezentamenti). Ovaj stav posebno razvija govoreći o interpretantu i relaciji interpretiranja.

1.13. **INTERPRETANT.** Interpretant je relat određen relacijom interpretiranja spram reprezentamena, i samo njome.

Kako je Greenlee sve relate odredio kao znakove, i interpretant će, kao relat, biti znakom. On je znakom i po izričitim odredbama Peircea. Znakovna je relacija dakle relacijom između tri znaka: znaka samog (reprezentamena), objekt-znaka i interpretant-znaka.

Posebnije odredivši sam interpretant, Greenlee o njemu kaže slijedeće: »...interpretativan znak reprezentira objekt znaka što ga interpretira tako što reprezentira taj znak« (str. 107), i dalje razvijenije: »Interpretativan proces (potencijalan ili aktualan) jedinstven je po tome što interpretant jest znak činjenice da je znak što ga interpretira — interpretiran; i tako značeći, interpretant mora biti konstituiran kao ponavljanje tog prvog znaka« (str. 110).

Raščlanimo li ove Greenleejeve tvrdnje, ustanovit ćemo naredne značajke interpretanta: a) interpretant je **prijevod** znaka (reprezentamena), odnosno on je **prijevodni znak**, a karakteristika je prijevodnog znaka da ima isti objekt kao i dani znak (»Tako 'man' interpretira **homme** jer stoji za isti objekt za koji i **homme**«, str. 107); b) interpretant je **objašnjenje, objasnidbeni znak** ili meta-znak, i njegova je karakteristika da mu je objekt-znakom dani znak (reprezentamen) zajedno s njegovim (reprezentamenovim) objekt-znakom; i c) interpretant upravo kroz objašnjenje prevodi, tj. on time što reprezentira znak, interpretira ili objašnjava »reprezentiranje objekta« svojstveno tom znaku.

Takve tvrdnje o naravi interpretanta podrazumijevaju osobito svođenje znakovnih relacija. Naime, objekt-znakom nije samo relat s kojim je u vezi dani znak (reprezentamen), već je i dani znak (reprezentamen) objekt-znakom interpretanta. Budući da je objekt-znak određen relacijom prema reprezentamenu (znaku samom) očigledno je da se pri tom interpretant pokazuje i reprezentamenom. Ako se pokazuje reprezentamenom, a reprezentamen je određen i relacijom spram interpretanta, onda i sam interpretant ima svojega interpretanta, itd.

Znakovna se, tritermna, relacija tako pokazuje **procesom**, interpretativnim procesom u koji ako uđe bilo koja pojava odmah dobiva značajke svakoga od tri relata, tj. bude istodobno reprezentamenom nekog prethodnog objekt-znaka, interpretantom nekog prethodnog reprezentamena i objekt-znakom nekog potonjeg reprezentamena, i time se uključuje u proces interpretiranja jer i prethodi objekt-znak jest i reprezentamen i interpretant a i potonji reprezentant jest ujedno interpretant i objekt-znak za neki još dalji reprezentamen itd.

Greenlee, međutim, ispušta iz svojih analiza interpretativnog procesa pojam »objekt-znaka«, i cijeli proces svodi na odnos između interpretanta i samog znaka (reprecentamena), odnosno na odnos između onoga što se interpretira i onoga čime se interpretira. Na tu činjenicu i posebno upozorava: »Uoči u ovoj rekonstrukciji, ili kritičkoj reviziji, Peirceova stava o trijadičnosti, odbacivanje 'objekta', 'za koji se stoji', kao jednog od tri korelata« str. 111), i ranije: »znakovnu relaciju bilo bi bolje opisati kao polijadičku — s neograničenim brojem relata — nego kao trijadičku« (str. 111). Time, ne baš svjes-

tan toga, Greenlee otpisuje »posredovanje« kao pojam bitan za znakovnost.

1.14. **INTERPRETIRANJE.** Interpretiranje je prije bilo određeno kao relacija između interpretanta i reprezentamena. Sada se ono pokazuje **kontinualnim procesom:** »... interpretacija je inherentno kontinualna« (str. 109). A kako se relacija reprezentiranja svodi na interpretiranje (objekt se izostavlja) to se i cijela znakovna relacija pokazuje kontinualnim procesom.

Ovako protumačenom, Peirceova se semiotika, kaže Greenlee, pokazuje »PRIRODNOM POVIJEŠĆU interpretiranja« (str. 136). Istraživanje znakovnosti time dobiva dva zadatka: »jedan je u zacrtavanju kontinuiteta znakovne situacije s bilokojom drugom prirodnom strukturom; drugi je u raspoznavanju razlikovnih crta ove situacije« (str. 137).

Ono što, prema Greenleeju, povezuje kontinualnu interpretativnu znakovnu situaciju s drugim prirodnim strukturama bila bi **navika,** interpretativna navika. Navika se, prema Peirceu, dade generalizirati tako da se drži bilo kojom pravilnošću ili zakonom u prirodi. Upravo tumačenje navike kao pravilnosti, drži Greenlee, omogućuje da se ona ne shvati psihologistički (mentalistički). Navika je pravilnost, pravilo, konvencija, s tim, da se pod »konvencijom« ne misli dogovor nego kondicija, uvjet pod kojim se nešto zbiva. Prema Greenleejevim riječima: »Naviknі karakter interpretiranja povlači, vidjeli smo, bitno simbolsku narav znaka, a reći da je znak simbolski znači izraziti njegov konvencionalni status« (str. 124).

Bilo koji uvjetujući proces **može** biti znakom, ali svaki uvjetujući proces nije znakom. Zato je potrebno naći razlikovnu odredbu **znakovne** navike (str. 137).

Navika koja još nije znakovnom jest npr. asocijaciona navika, automatski psihološki proces nadražaja-reakcije, ili pak kauzalna pravilnost. Cijela Peirceova teorija trijadičnosti, odnosno posredovateljske naravi znaka, kaže Greenlee, išla je za tim da ukloni izravnu diadičku, kauzalnu, automatičku vezu kao ne-znakovnu. Napuštanje trijadičnosti ponovno uskrsava problem razlikovanja znakovnosti od automatičkog, kauzalnog slijeda uvjetovanja.

Ovaj problem Greenlee pokušava riješiti uvođenjem pojma **izbora, odluke.** »Navika je, kažimo, konvencija, prije nego li nijem ili jedva svjestan refleksni obrazac, upravo po interpretatorovoj odluci da usvoji tu konvenciju, ili da je prihvati na neki drugi način« (str. 138). »U interpretatorovoj reakciji, onda, mora biti neki element izbora« (str. 138). »Na ovaj ili onaj način, dakle, govoriti o interpretaciji, govoriti je o nečemu ovisnom o izboru i odatle o svjesnosti (str. 139).

Tako se, najposlije, zadatkom semiotike pokazuje **(svjesnost,** svjesnost kao izbor među navikama, odnosno među konvencijama, uvjetima pod kojima se proslijeđuje iskustvo.

2.1. **O OVOM PRIKAZU.** Ovime sam zaokružio svoj prikaz Greenleejeve knjige. No točnije je reći: prikaz **problema** koji zaokupljaju Greenleeja. Pri tome sam nastojao **sistematizirati** Greenleejeve izvode. Greenlee teži, dakako, biti dosljedan u svojim odredbama, ali ne nastoji naročito oko njihove sistematizacije. Zato je moj pokušaj sistematizacije nužno selektivan, izabirući u Greenleejevim izvodima i odredbama samo ono što se dade sistematizirati sa onog stajališta s kojeg sam prišao sistematizaciji. Ostalo je zanemareno. Takav pristup zakriva sitne nedosljednosti, nedorečenosti tumačenog izlaganja, ali i neke lucidne pojedinačne primjene osnovnih stavova. Korist je od njega što predočava cjelinu odredaba i time lakše upozorava na krupnije nedostatke, odnosno krupnije vrline.

U narednom dijelu napisa pokušat ću izričito upozoriti na neke temeljne poteškoće Greenleejevih izvoda i na njihova moguća rješenja, koje se, zapretane, ipak može naći među Greenleejevim odredbama.

2.2. **NESRETNOST GREENLEEJEVIH SVOĐENJA.** Gledajući cjelinu Greenleejevih izvoda, jasno će se primijetiti tendencija **svođenja,** svođenja jednog problema na drugi. Greenlee odredbu reprezentamena svodi na odredbe reprezentiranja i interpretiranja, odredbu reprezentiranja svodi na odredbu interpretiranja, a odredbu interpretiranja na odredbu svjesnosti.

To bi svođenje imalo smisla kad bi zadnji član svođenja bio predmetom potanke analize koja će dati razlikovnu odredbu temeljnog predmeta: znakovnosti. Ali u Greenleeja je stvar obrnuta. On svodi ono što je potanje analizirano na odredbe koje su nesistematičnije i nepotpunije analizirane. Da bi se konačna odredba — svjesnost — pojavila kao **deus ex machina,** nikako analizirana, tj. nikako ne dajući na znanje kako pomoću nje utemeljiti semiotiku.

Svođenje je izraz Greenleejeva nastojanja da, u duhu Peircea, dade opći filozofski okvir fenomenu znakovnosti. Od slabe je, međutim, pomoći filozofski okvir koji nije nikako analiziran, a služi, u našem slučaju, samo zato da izmakne one temelje koji su do njega služili potankoj analizi znakovnosti.

Činjenica, međutim, da se Greenlee tako nesuzdržano predaje svođenju, uvjetovana je, čini mi se, inherentnim poteškoćama s kojima se suočava njegova analiza znakovnosti, a koje zapliću traganje za plodnijim rješenjima.

Dvije su najvidljivije poteškoće Greenleejevih analiza: prva je **circulus vitiosus** u odredbama znakovnih relacija, a druga **regressus in infinitum** u odredbi interpretiranja.

2.3. **ZAČARANI KRUG.** Zadatkom semiotike Greenlee je postavio: odredbu znakovnosti. Znakovnost je potom bila određena kao relacija. Greenlee, međutim, slijedeći Peircea, proglasivši jedan relat znakom (reprezentamen — »znakom samim«), proglašava i druge relate znakovima. Znakovnost se nekog znaka tako određuje relacijom, a relacija je određena znakovima između kojih je. Tako se ulazi u začarani krug određivanja znakovnosti.

Greenlee uočava kružnost ovakva određivanja: »Za ireducibilitet izvorne trijade rečeno je da znači kako su svi njeni korelati znakovima. Ali, nije li objašnjenje znaka odredbama izvorne trijade, a izvorne trijade odredbama znakova kružna i odatle trivijalna?« (str. 106).

Ali odmah, priznajući kružnost, odgovara: »Neporecivo, objašnjenje je kružno, ali bilo bi preuranjeno prokleti ga kao trivijalno; jer kružnost, ako se prati u nekim detaljima, pokazat će se ovdje informativnom« (str. 106).

Netrivijalnost, odnosno informativnost ovih kružnih odredaba leži u činjenici što se upozorava na procesualnost znakovnosti (semiozu), tj. na činjenicu da se znak javlja uvijek u vezi s drugim znakovnim (čineći znakovni kontinuum), u vezi s drugim sustavima znakova (pretpostavljajući prijevod), odnosno da povlači proizvodnju novih znakova.

Ali ove »informacije«, ne samo da ne lišavaju obaveze da se odredi sama znakovnost, već na to naprosto tjeraju: jer da bismo utvrdili neki kontinuitet kao baš znakovni, neke međusustavske veze kao baš znakovne, i neku proizvodnju kao baš znakovnu, moramo znati što je to znak, odnosno moramo moći odrediti samu znakovnost, bez obzira kako se sami znakovi konkretno javljali.

2.4. **RJEŠENJE ZAČARANOG KRUGA.** Greenleejevo se, međutim, prihvaćanje začaranog kruga čini olakim, jer do začaranog kruga tu nije trebalo uopće doći. Što do njega ipak dolazi, razlog je u terminološkoj grešci koja povlači pojmovne greške.

Ako, naime, znakovnom (onim po čemu je nešto znak) odredimo **relaciju** (svejedno da li dijadičku, trijadičku ili polijadičku), tada se znakom može držati samo ona pojava u kojoj možemo prepoznati cijelu tu **relaciju,** tj. i sve njene relative. To će reći, Peirceova trijada, ukoliko je znakovna, ne može biti »sastavljena od znakova«, nego je **sama ta trijada znakom,** odnosno znakom bi se onda mogla držati samo ona pojava u kojoj možemo pronaći sva tri relata i sve među njima dane relacije. Relati

še ne mogu držati znakovima, oni su tek čimbenici znakovnosti.

Saussureovo poimanje znaka, i sosirovska tradicija, u tom je pogledu daleko opreznija i točnija od persovske tradicije i samoga Peircea. Saussure je također došao do toga da znak odredi kao relaciju, dvotermnu relaciju. Ali je pri tom izričito naglasio kako se znakom ima držati upravo ta dvotermna relacija (relacija »značenja« između relata »označitelja« i »označenog«, kako se u nas prevode Saussureovi nazivi), pri čemu se nijedan relat ne može držati znakom, jer on nema nikakve odredbene samostalnosti izvan relacije: određen je samo relacijom.

Određenje znakovnosti kao relacije, odnosno određenje znakom samo one pojave u kojoj se dade izlučiti cijela dana relacija, ne smanjuje se broj problema semiotici, ali time se, nedvojbeno, izbjegava kružnost određivanja, barem tamo gdje to ne čini persovska tradicija.

2.5. **NAPREDOVANJE U BESKRAJ**. Kako je netrivijalnost kružnosti u određivanju znakovnosti Greenlee pronašao u interpretativnoj procesualnosti, pokušaj odredbe strukture procesualnosti odvodi Greenleeja u odredbeno napredovanje u beskraj. Naime reprezentamen je određen tek onda kad se interpretira, tj. kad pobudi interpretant. No kako je i sam interpretant znakom, i on će to moći biti tek kad ga interpretira naredni interpretant, itd. Drugačije rečeno: nešto je određeno znakovima tek kad se to interpretira interpretantom, no i sam je interpretant određen znakovnim tek kad se on interpretira i tako u beskraj, opet u začarani krug.

Greenlee također opaža ovaj regressus, ali ga ne drži ozbiljnim: »Sugeriram da su ovi problemi samo zabuna, i da nisu ozbiljne prepreke za objasnidbenu dotjeranost Peirceove teorije« (str. 112).

Takav svoj stav prema regressusu Greenlee objašnjava na slijedeći način: »Jer čin je mišljenja ili spoznaje kontinuiran u samome sebi (nije podijeljen na odvojeno dane konstitutivne čine); kao bilo koji kontinuum, načelno je **djeljiv** bez granica. Ako to primijenimo na zagonetku regressusa objekta i regressusa interpretanta, to znači da u bilo kojem procesu interpretiranja ne postoji aktualne spoznaje koja bi bila apsolutno prva u procesu i niti neke koja bi bila apsolutno posljednja. Jer svaka razlučena spoznaja mora sama biti procesom i odatle raščlanjiva na konstitutivne serije spoznaja« (str. 112).

Time Greenlee ipak ne uspijeva ukloniti prigovor o regressusu **odredaba**; on otklanja samo imaginarni prigovor o procesu kao regressusu. Na razliku između određenja znakovnosti i određenja procesa upozorio je još Morris, upućujući prigovor Peirceovim odredbama: »Peirce gotovo uvijek određuje 'znakove' na taj način da je interpretant znaka i sam znak, i tako ad infinitum. (...) To čini da se brka problem definicije 'znaka' s empirijskim pitanjem da li znakovi uvijek proizvode nove znakove. Ukoliko se ovo razlikuje, uvodi se kružnost u definiciju, jer je znak određen kao nešto što proizvodi znak, koji proizvodi znak, itd., i to je zaista neodrživo kao oblik definicije samoga 'znaka'. Znakovi, barem na ljudskoj razini, često zaista proizvode serije znakovnih procesa, ali ne vidim razloga zašto bi ta činjenica o znakovima morala biti uključena u definiciju samoga 'znaka'« (Charles Morris, **Writings on the General Theory of Signs**, Mouton, The Hague, 1971, str. 339).

Prilagodi li se Morrisov prigovor Greenleejevim izvodima, reklo bi se slijedeće: relacija interpretiranja, ma koliko sâm proces interpretiranja bio beskrajan, ipak se dade svesti na dvotermnu relaciju između onoga što se interpretira i onoga čime se interpretira. Ma koliko se novih termina pridruživalo, svi će oni biti određeni istom dvotermnom relacijom te se zato ona neće moći odrediti samim tim pridruživanjem. Potrebno je dakle odrediti samu tu relaciju, neovisno od pridruživanja novih članova, tj. neovisno od moguće procesualnosti samoga aktualnog postupka interpretiranja.

2.6. **PROBLEM INTERPRETIRANJA**. Rješenje ove kružnosti ovisi oshvaćanju statusa interpretiranja.

Neprihvaćanje Greenleejeva svođenja reprezentiranja na interpretiranje (kao nedovoljno argumentiranog, jer ono proizlazi iz toga što Greenlee u danom trenutku zanemaruje svoje relaciono određenje znakovnosti, pa osjeća potrebu uvesti novo određenje: konvencionalnost) navodi nas, međutim, na izbor između slijedeće tri mogućnosti: ili ćemo relacijom, koja je odredbena po znakovnost, držati a) dvotermnu relaciju reprezentiranja, ili ćemo takvom držati b) dvotermnu relaciju interpretiranja, ili ćemo takvom držati c) tritermnu, posredovateljsku, relaciju.

Određivanje znakovne relacije kao dvotermne ima velike prednosti, ako ne drugačije a ono po tradicijskoj uvriježenosti. A uzmemo li da je znakovna relacija dvotermna, nema razloga ne držati relaciju interpretiranja istovjetnom s relacijom reprezentiranja: i jedna i druga bit će određene istim parnim relatima: kao relacija između onog **što se** reprezentira/interpretira i **onog čime** se reprezentira/interpretira, s metodološkim značajkama: **nerefleksivnosti, nesimetričnosti** i **intranzitivnosti.**

No, ipak se čini da relacija interpretiranja ima posebniju ulogu nego relacija reprezentiranja. Ako za to Greenlee i ne pruža baš dokaz, ipak je očigledno njegovo nastojanje da to naglasi. A slično važi i za Morrisa u kojega se stajalište interpretanta (pragmatičko stajalište, stajalište uporabe, funkcionalno stajalište pokazuje nadmoćnijim i nad semantičkim i nad sintaktičkim stajalištima (tj. uvjetuje ih).

Poseban status interpretacije jasnije bismo mogli izreći povukavši razliku između **strukture znaka** i **funkcije znaka.** Strukturu znaka određuje dvotermna relacija reprezentiranja (i predmetom semiotike u užem smislu jest upravo struktura znaka), a funkciju znaka relacija interpretiranja.

No, nameće se onda pitanje, kakva je onda relacija »relacija interpretiranja«. Po čemu se ona razlikuje od relacije reprezentiranja, i kakva je njihova veza?

2.7. RELACIJA KOMUNICIRANJA. U prvome redu pojam interpretiranja upozorava na često zanemarivanu činjenicu: da se nešto pokazuje znakom samo u sklopu komunikacije. Koncentracija na problem reprezentiranja (značenja) čini da se zaboravi notorna činjenica da je nešto znakom po komunikaciji kojoj služi, odnosno da je znak komunikacijsko sredstvo.

Možemo, dakle, reći: ako je struktura znaka određena relacijom reprezentiranja (i predmetom je semiotike), onda je funkcija znaka određena komunikacijskom relacijom (i predmetom je teorije komuniciranja). (Shvaćanje interpretacione situacije kao komunikacijske nalazi se nagoviješteno i u Greenleeja; vidi odjeljak 1.12. ovog prikaza.)

Shvaćanjem relacije interpretiranja kao relacije komuniciranja, omogućuje ponovno pridavanje važnosti trijadičkoj relaciji **posredovanja.** Naime, upravo će relacija komuniciranja (a ne relacija reprezentiranja, odnosno znakovna relacija, kako to hoće Peirce) biti određena kao tritermna, odnosno posrednička.

Relacija komuniciranja bila bi, dakle, tritermna relacija između **izvorišta** (pošiljatelja) — **poruke** (znaka) — **ishodišta** (primatelja) — tako je određuje, najopćenitije, i teorija komunikacije. Pri tome bi **znak** (poruka) bio srednji, posrednički, relat, preko kojega se isključivo ostvaruje relacija između krajnjih relativa, pošiljatelja i primatelja.

Ništa pri tome ne kaže da srednji relativ ne može bit i sam relacijom reprezentiranja. Odnosno da i relati relacije reprezentiranja i sami ne mogu biti i dalje relacije, te da se radi o složenom znaku (kakav je npr. umjetnički znak, ili npr. svaki diskurz).

Ovo bi bila struktura komunikacije. Promotrimo li funkciju komunikacije, mogli bismo je, ovako na prečac, odrediti a) kao **proizvodnju** znakova (tj. kao instancijaciju relacije reprezentiranja, odnosno njeno usložnjavanje), a na drugom kraju kao b) **proizvodnju iskustva u kojemu se dade sudjelovati** (is-

kustva zajednice). Pri čemu pojam »proizvodnje« ostaje otvorenim određivanju (predmetom, recimo, postulirane »prakseologije«, koja zasigurno ne bi bila isto što i »filozofija prakse«).

2.8. **ZA KRAJ.** Ovim najopćenitijim razgraničenjima čini se da se ipak uspostavljaju neke ne-kružne i ne-regresivne, dakle teorijski perspektivnije odredbe znakovnosti, kako su, držim, skriveno nagovještene već i u Greenleeja.

Za Greenleeya bismo, pak, mogli reći otprilike isto što je on rekao za Peircea: često je nerazgovijetan, ali uvijek poticajan. Jer nerazgovijetnost proizlazi iz težine problema s kojima se poduhvaća, a iz toga proizlazi i poticajnost njegova poduhvata, naročito onda kad uspije doći do izričitijih i međusobno povezanijih određaba: one onda upućuju na rješenje zaista teških problema znakovne teorije.

Hrvoje TURKOVIĆ

Stanley Rosen,

G. W. F. Hegel. An Introduction to the Science of Wisdom,

Yale University Press,

New Haven and London 1974,
p. 302

Za uvođenje (drugih) u »znanost o mudrosti« možda i nije važna sama mudrost, bitno je, prije svega, **raspolagati** mudrošću da bi ju se nekomu moglo dati, uvesti ga u nju. Upravo to i pokušava knjiga o kojoj je riječ — uz ograničenje; namijenjena je »primarno filozofima koji govore engleski s malo znanja o Hegelu ili bez tog znanja« (p. XI). Autor je, dakako, učinio vrlo velik napor da bi, »historijski i analitički«, pripremio materijal za prenošenje; knjiga svakako obuhvaća najbitnije sastavine Hegelova mišljenja — točnije: ona govori o njima. Već i sadržaj pokazuje da je autoru poznaviše stalo do toga da razloži Hegelovo djelo, njegove prethodnike i preduvjete (ono kasnije je, s izuzetkom autora i njegovih preteča, bezostatno odstranjeno), da izloži bitne teze i njihove teorijsko-sistemske pretpostavke, ali unutar izlaganja, dapače u njegovoj funkciji (to se vidi već, uostalom, i po naslovima poglavlja i njihovu redoslijedu: 1. »Uvod: filozofija i povijest«, 2. »Dovršenje povijesti svijeta«, 3. »Subjekt-objekt«, 4. »Kontradikcije kod Platona i Aristotela«, 5. »Refleksija«, 6. »Od logike do fenomenologije«, 7. »Nesretna svijest«, 8. »Prosvjetiteljstvo«, 9. »Apsolut«, 10. »Zaključak: intuicija i alienacija«).

Prvo poglavlje govori o, kako se to obično formulira teorijskim i društveno-epohalnim pretpostavkama Hegelova filozofiranja. Dok su epohalne pretpostavke uglavnom samo ovlaš spominjane, terijske su reducirane na Platona, Aristotela, kršćanstvo i Descartesa. Kant je uveden u diskusiju tek kada se govori o »logičnoj strukturi povijesti filozofije«, o Fichteu i Schellingu dostatno je, valjda, dati tek nekoliko napomena. Drugo poglavlje nastavlja s raspravom o »povijesti i povijesnosti«, a temeljni je uvid ovako formuliran: »Hegel je prvenstveno logičar. Naravno, to ne znači da povijest moramo, želimo li ju razumjeti, podvrći 'logičkoj analizi' u formalističkom smislu tog izraza. Logika je u Hegelovu smislu, studij **logosa,** ili riječi boga koja se razotkriva u fundamentalnom toku ljudske povijesti« (p. 33). Dakako, razumije li se logika kao mišljenje logosa i sve je ostalo što u knjizi slijedi moguće (čak »logično«), pritom, međutim, ostaje upitnim a) odgovara li to Hegelovoj poziciji i b) što se pod višeznačnim pojmom logos uopće i pomišlja. Hegel, međutim, svoje određenje logike na nekoliko mjesta jasno iskazuje, jedno od njih glasi: »Logika se prema tomu određuje kao znanost čistog mišljenja koja za svoj princip ima **čisto znanje**« (»Wissenschaft der Logik« I, Werke Suhrkamp, Bd. 5, S. 57), a logos pak u drugom kontekstu, jer u »Logici« nema bitnog mjesta, shvaća (i prevodi) kao **razlog** (»Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie« II, Wer-

ke Bd. II, S. 71, i druga mjesta). Pa ipak ovaj pokušaj interpretacije Hegela kao logičara ne sustaje uvodnim pokušajima — na kraju istog poglavlja Rosen kaže: »U ovoj svojoj posljednjoj i savršenoj objektivizaciji čovjek je obdaren 'slobodnom pojmljenom spoznajom te istine kao jedne te iste u svojim nadopunjujućim manifestacijama **državi, prirodi** i **idealnom svijetu'**. Stoga je sadržaj bitne povijesti i logike isti« (p. 46). Ostavljajući po strani interpretacijsku vrijednost ovako uporabljenog navoda iz posljednjeg paragrafa »Filozofije prava«, valja u kontekstu već navedenih primjedbi upozoriti samo na »logički« moment same stvari: (1) kompliciranа rečenica o kojoj je riječ (a zauzimlje čitav posljednji, 360., paragraf »Filozofije prava«) u svojem posljednjem dijelu, koji je i opet tek djelomično naveden, govori o državi kao »zbilji uma« u čemu »samosvijest nalazi zbilju svojeg supstancijalnog znanja i htijenja u organskom razvoju«« pa, dakle, ne daje nikakav povod na skok u zaključivanju koji poduzimlje Rosen, a (2) osim toga za Hegela vrijedi da »određeni narodni duh... ima povijest unutar sebe« (»Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften« III, Werke Bd. 10, 548, S. 347) i slično, te se, možda, može govoriti o tomu da je sam duh ujedno i sadržaj povijesti, s logikom pak (kod Hegela) stvar izgleda drukčije. Sve daljnje teze odatle samo »logički« slijede, no neuvjerljivost temeljnih postavki pogađa i sve ono kasnije.

Treće je poglavlje, konačno, odista posvećeno logosu, smislu tog pojma od Grka do Hegela. Ujedno je ovdje riječ i o tzv. »Differenzschriftu«, te, u vezi s time, i o Hegelovoz razlici spram Kanta, Fichtea i Schellinga. Četvrto poglavlje opet propituje logičko nasljeđe Platona i Aristotela koje je kod Hegela nazočno, dajući vrlo precizna tumačenja »kretanja« nekih bitnih logičkih kategorija u razdoblju koje ih dijeli, pa i kasnije, sve do Wittgensteina (pri čemu autor na temelju Wittgensteinova izrijeka: »Iz jednog se elementarnog stavka ne dâ izvesti nijedan drugi« (Tractatus...«, 5.134) tvrdi da »Wittgenstein zastupa logičku verziju Humeova skepticizma« (p. 88), premda kod Humea skepticizam znači odbijanje svakog znanja koje prelazi iskustvo, ali uz priznanje matematikei iskustvene spoznaje, na što bi se Wittgensteinov citat također mogao odnositi). Peto poglavlje razmatra »samo-proturječnost prirode analitičkog mišljenja« i najstrože nastavlja uvodno formulirane teze. Poglavlje je, naime, direktno orijetirano na interpretaciju »Logike«, posebice prve knjige, »Nauka o bitku«. Šesto poglavlje, nastavljajući, teži imenovanju razlike (naime, odnosa) »Fenomenologije« i »Logike« — autor tvrdi da »razvoj zabilježen u **Fenomenologiji** nije 'interpretacija', nego znanstveni opis procesa kojim se ljudski duh razvija u filozofijski subjekt koji se konačno diže do razine Apsoluta. U tom slučaju, struktura **Fenomenologije** mora biti identična sa **Znanošću logike**, premda je njezina termopolarna ili povijesna manifestacija« (p. 127).

Sedmo poglavlje razmatra samu »Fenomenologiju«, odnosno njezine temeljne pojmove (posebice »nesretnu svijest« uglavnom u implicitnoj polemici s poznatom Wahlovom knjigom). Osmo poglavlje opet uzimlje u razmatranje socijalno-filozofijski »okvir«, raspravljajući o Hegelovu razumijevanju prosvjetiteljstva, religije, dodajući tomu, vjerojatno na bazi »slobodne asocijacije«, ekskurs o Nietzscheovu poimanju nihilizma. Deveto poglavlje opet raspravlja o jednoj od kategorija »Fenomenologije« (odnosno temeljnoj kategoriji sustava), apsolutu. Međutim, autor teži stalnim paralelama s »logikom«, pri čemu je uglavno riječ o pojmu apsolutne ideje. Ujedno autor raspravlja o primatu teorije u odnosu teorija-praksa. Završno poglavlje, dakako, završava onime čime se je i počelo: »po mojem mišljenju najveća prednost koju se može izvesti iz studija Hegela detaljirano obuhvaćanje onoga što znači nastojati 'položiti račun', ne o ovome ili onome, nego o bilo čemu« (p. 262). Time se ujedno pokazuje i doseg ovakva uvoda; bez obzira na obuhvaćanje niza bitnih problema i vrlo informiran spisak literature o Hegelu, knjiga ostaje na pokušaju da se Hegela, preko

prekratke interpretacije njegove »Logike« kao strukturnog modela svega što on misli, sabije u okvire, što čitatelju »koji njegovo djelo ranije nije poznavao« olakšava da spozna — ono što je već odavno i znao.

Žarko PUHOVSKI

Danko Grlić:

MAKSIM KRSTULOVIĆ*

Dragi Maksime,

Zapala me je nadasve teška dužnost da se od Tebe oprostim u ime Tvojih prijatelja koji su pratili tvoj umjetnički rad i Tvoje učešće na Korčulanskoj školi, koji su te mnogo voljelii koji te nikad neće i ne mogu zaboraviti.

Još dok si bio student Likovne akademije u Zagrebu, a posebno kasnije u specijalki kod profesora Tartalje, Tvoj je sasvim osebujni, izvanredni likovni talenat dolazio sve jasnije do izražaja. Sjećam se i danas razgovora što sam ga s Tobom vodio prije sedam godina pred izložbu u Galeriji suvremene umjetnosti u Zagrebu, sjećam se one Tvoje uznemirenosti i, Tvojih pitanja, traženja, Tvojih iskrenih, dubokih bojazni pred osamljenošću tako karakterističnih za istinska umjetnička pregnuća. Pred Tvojim toliko vlastitim slikama same unutarnje strukture kamena, pred tim stijenama obasjanim suncem, osjećao si neku čudesnu radost; kao da dodiruješ a time i preobražavaš i mijenjaš samu bit postojanja.

To su radosti koje te kao umjetnika povezuju s onim što je bilo prije Tebe i što će biti poslije Tebe. To je ono što se nikad ne smiruje i ne povinjava pred neumitnošću nepromjenljive, ljudski neoplemenjene, a samim tim zapravo i nestvarne stvarnosti. Mijenjao si i sam tvrdi i hladni kamen. Nikad, — a to i jest bio osnovni movens i osnovni smisao Tvog cjelokupnog umjetničkog djelovanja, a to je i kvintesencija same umjetnosti — nikad se nisi mogao pomiriti s tim da stvari budu naprosto takve jesu. Često nerazumljen, preobražavao si svijet po liku tvoje čovječnosti. Prezirući malograđansku ukiseljenost i prebivanje u postojećem, Ti si i u životu i u umjetnosti, uvijek nezadovoljan postignutim, neumorno tragao, mladenački svježe, s onim nemirom, s onom nekonvencionalnošću i stalnim bježanjem u novo, nepoznato, u neustaljeno, što sitne činovničke, smirene duše prezirno obično zovu bohemijom, neozbiljnošću i neodgovornošću. A bio si ljudski odgovorniji i veći u svoj svojoj mladosti, no što su to mnogi iskusni, ozbiljni i odgovorni, što su odavno zabo-

* Riječ na sahrani u ime Upravnog odbora Korčulanske ljetne škole.

ravili da biti čovjek znači neprestano, ne štedeći se, tražiti i uvijek iznova polaziti na put. I sve Tvoje izvanredne izložbe u svijetu i u nas i svi Tvoji toliko spontani i duboko proživljeni istupi na našoj Korčulanskoj školi, govore ne samo o širini Tvojeg kulturnog horizonta, već i o Tvojoj ljudskoj angažiranosti koja prelazi okvire samo neke poletne, mladenačke darovitosti.

Teško je, doista je teško, danas i ovdje govoriti o Tvojem tako naglo, besmisleno i okrutno prekinutom djelu, ali treba već ovdje i sada reći da s Tobom, Maksime, i naša likovna umjetnost i mi tvoji prijatelji, gubimo nešto ne samo prisno i drago, već i nešto ljudski veliko zbog čega je vrijedilo živjeti i zbog čega uopće život nije tek besmisleno i puko vegetiranje već ljudsko življenje. A to ostaje i u Tvojem djelu i u našim srcima. To ne umire.

Stoga Te nikad, dragi Maksime, ne možemo zaboraviti.

Neka je vječna slava Maksimu Krstuloviću!

MIGUEL ENRIQUEZ JE POGINUO — BORBA SE NASTAVLJA

Čileanske su ubojice učinile još jedan korak na svom krvavom putu. U sukobu sa snagama čileanske službe sigurnosti, negdje u radničkim predgrađima Santiaga, herojski je poginuo generalni sekretar Pokreta revolucionarne ljevice Miguel Enriquez. Jedan od najtraženijih, ako ne i najtraženiji čovjek na crnom spisku fašističke hunte, pao je onako kako je živio i radio — sa oružjem u ruci. Pokret revolucionarne ljevice (dalje MIR — Movimiento de Izquierda Revolucionario), na čijem se čelu tridesetgodišnji liječnik Enriquez nalazio, zahvaljujući organizacionom ustrojstvu Pokreta i svojoj političkoj mudrosti najbezbolnije je preživio državni udar i prvi počeo organizirati oružane akcije protiv čileanske fašističke hunte. Oružana borba koju MIR uspješno vodi protiv hunte (što priznaje i sâm Pinochet), nije samo nužnost u trenutku kad se radi o »ubiti ili biti ubijen«, nego proizlazi iz cjelokupnog stava MIR-a, koji je uvijek bio skloniji oružanom preuzimanju vlasti i diktaturi proletarijata nego li putu u socijalizam kroz građanske institucije.

MIR osnivaju 1965. g. marksistički orijentirani studenti na sveučilištu u Concepcionu. U početku MIR je imao pristalice najvećim dijelom među studentima. Jedini oblik borbe koji je tada prakticiran bile su oružane akcije nalik na one Tupamarosa u Urugvaju. Dolaskom koalicije Narodnog jedinstva na vlast MIR prestaje biti ilegalna organizacija, mijenja način rada, a doživljava i značajne unutrašnje promjene. Od 1971. g. u MIR-u djeluju ove organizacije: FER — Front revolucionarnih studenata, FTR — Front revolucionarnih radnika, MCR — Seljački revolu-

cionarni pokret i MPR — Narodni revolucionarni pokret. U uvjetima građanske demokracije MIR pokušava pridobiti mase. Na izborima za CUT (Sindikalna federacija) dobiva 3 posto glasova, no najveći uspjeh ima među marginalnim socijalnim slojevima — nezaposlenima, stanovnicima favela, Mapuche-indijancima. Osim organizaciona rada među masama provodi MIR i akcije zauzimanja tvornica, dijeljenja latifundističke zemlje najsiromašnijim seljacima i indijancima. Također se osnivaju komunalne zajednice seljaka i radnika nalik na sovjete, a vrši se i vojna obuka, što se kasnije pokazalo dalekovidno.

MIR nije učestvovao u vladi Salvadora Allendea, ali nije bio ni u opoziciji. Politika MIR-a sastojala se u pružanju kritičke podrške vladi Narodnog jedinstva. Ta je kritička podrška izazvala žestoke reakcije posebno od strane Komunističke partije Čilea. Glavne zamjerke na račun MIR-a mogu se svesti na ovo: MIR ne shvaća »specifičnost« čileanskog puta u socijalizam i svojim »avanturističkim« akcijama služi isključivo kao dobar povod desnici da izazove građanski rat i sruši ustavnu vladu Salvadora Allendea. To je bio odgovor na tvrdnju Miguela Enriqueza da reformistička politika i kompromisi sa buržoazijom moraju dovesti do kraha čileanske revolucije. MIR, naime, nije bio protiv poštivanja zakona i ustavnog poretka, ali uviđajući, posebno nakon ofenzive desnice u oktobru 1972. g., da će buržoazija primijeniti sva, pa i neustavna sredstva da sruši narodnu vladu, zatražio da se pređe na stvarno preuzimanje *vlasti*. U to je doba bilo očito da narodna vlada ima u svojim rukama (i to samo donekle) instituciju vlade, ali ne i vlast. U jednom razgovoru novembra 1972. g. Miguel Enriquez je rekao: »Da bi bilo jasno, da objasnimo još da ovdje nije u pitanju revolucija van zakona, da se ne radi o oružanoj revoluciji ili revoluciji bez oružja, niti o tome da li treba uzeti oružje u ruke ili ne; problem je u tome da treba preuzeti vlast, uvesti novu revolucionarnu vladu radnika i seljaka, zavesti diktaturu proletarijata.«

Čileanska a još više međunarodna reakcija iskoristila je međutim činjenicu, što se vlada Narodnog jedinstva nije snašla, što je manje koristila raspoloženja radničke baze iz koje je ponikla, a više nego sama buržoazija, dapače protiv same buržoazije branila buržoaske tekovine — građanski ustav i građanske zakone. Ne odričući se ni za vrijeme predsjednika Allendea svoje poluvojne organizacije MIR je fašističku huntu dočekao donekle spreman. Osjećajući plimu najcrnje reakcije, nekoliko tjedana prije puča MIR prelazi ponovo u ilegalnost. Rukovodstvo organizacije nije završilo ni na stratištu, niti je moralo emigrirati. U suradnji sa svim antifašističkim snagama Čilea počeo je organizirani otpor. U poruci radnicima i revolucionarima Evrope, u proljeće 1974. g. Miguel Enriquez navodi slijedeće glavne zadatke MIR-a.

— Izgradnja političkog fronta otpora sa svim snagama koje su spremne za borbu protiv diktature: Frontom nacionalnog jedinstva, progresivnim dijelom kršćanskih demokrata i MIR-om! Za izgradnju ovog fronta već smo mnogo učinili.

— Organiziranje širokog bloka socijalnih sila protiv diktature — korištenjem već započetih oblika otpora po tvornicama, na selu, u siromašnim četvrtima, na univerzitetima. To je organski izraz opozicije diktaturi, bez obzira da li su njeni nosioci članovi neke partije ili nisu.

— Program borbe za demokratske slobode i socijalne interese masa.

— Oslanjajući se na narodni pokret otpora i na oružane gerilske grupe bit će moguće izgraditi revolucionarnu narodnu vojsku — jedinu snagu koja može pobijediti oficirske gorile, srušiti diktaturu i omogućiti proletersku revoluciju.

Na kraju istog proglasa govoreći o suradnji između revolucionarnih pokreta Latinske Amerike (ERP — Argentina, Tupamaros — Urugvaj, ELN — Bolivija i MIR — Čile), Miguel Enriquez je rekao: »Zajednički rad urodio je plodom i oživljava gotovo zaboravljenu praksu proleterskog internacionalizma. Borba radničke klase, naroda, revolucionara Čilea, dio je borbe svih naroda svijeta. Razbijmo jaram imperijalizma i kapitalizma u cijelome svijetu!«

Fašističkim državnim udarom nije propao socijalizam niti je smrću Miguela Enriqueza propao otpor hunti. Spoznaja da će jedino socijalizam osloboditi Latinsku Ameriku bijede i imperijalističkog jarma sve više jača bez obzira što u neravnopravnoj borbi protiv mnogostruko jačeg neprijatelja latinsko-američki revolucionari često ne mogu da učine ništa drugo nego da iskažu svoj herojizam.

Kao što je Che Guevara napustio svoju ministarsku fotelju i otišao u bolivijske planine, izgubio bitku ali postao legenda, tako danas mnogi znani i neznani vode borbu da bi dobili rat. Jedan od njih bio je i Miguel Enriquez.

Predvidjevši mogućnost pogibije svog sekretara MIR je već ranije izabrao njegova zamjenika.

Nenad Peternac

SOCIJALISTIČKA REPUBLIKA HRVATSKA
REPUBLIČKI SAVJET ZA NAUČNI RAD

OBAVIJEST

Broj: 1281/1 - 1974.

Zagreb, 1.studenoga 1974.godine

Uredništvo časopisa "Praxis"
(Filozofski fakultet)
Zagreb, Đure Salaja 3

Odbor za koordinaciju nauke i tehnologije u SFRJ na svojoj XXI sjednici održanoj 18. i 19.listopada 1974.godine, u Skopju razmatrao je na prijedlog Komisije za naučne časopise OKNT, prispjele zahtjeve za zajedničko financiranje znanstvenih časopisa u 1975.godini (natječaj objavljen u "Narodnim novinama" br. 16 od 1974.godine).

Odbor za koordinaciju nauke i tehnologije u SFRJ zaključio je da se:

I . DODIJELE SREDSTVA OVIM ČASOPISIMA

Red. br.	Naziv časopisa	I z n o s
1.	Glasnik matematički	96.000.-
2.	Fizika	127.000.-
3.	Collectanea chemica Jugoslavica	190.000.-
4.	Thalassia Jugoslavica	48.000.-
5.	Acta entomologica Jugoslavica	48.000.-
6.	Automatika	120.000.-
7.	Arhiv za higijenu rada i toksikologiju	96.000.-
8.	Acta medica Jugoslavica	100.000.-
9.	Acta Pharmaceutica Jugoslavica	85.000.-
10.	Acta Parasitologica Jugoslavica	42.000.-
11.	Anaesthesiologia Jugoslavica	67.000.-
12.	Ekonomist	120.000.-
13.	Andragogija	70.000.-
14.	Sociologija sela	110.000.-
15.	Pomorski zbornik	85.000.-
16.	Revija za psihologiju	50.000.-

Red. br.	Naziv časopisa	I z n o s
17.	Encyclopedia moderna	12o.ooo.-
18.	Onomastica Jugoslavica	48.ooo.-
19.	International Review of the Aesthetics and Socialocy of Music	9o.ooo.-
2o.	Socijalna psihijatrija	45.ooo.-
21.	Acta historico-oeconomica Jugoslaviae	6o.ooo.-

II - DA SE UVJETNO FINANCIRAJU OVI ČASOPISI

1. Kineziologija (ako recenzije sa fakulteta u Beogradu i Sarajevu budu pozitivne)
2.
2. Scientia Jugoslavica

III - DA SE NE DODIJELE FINANCIJSKA SREDSTVA OVIM ČASOPISIMA

(zbog neudovoljavanja propozicijama Pravilnika o učešću u zajedničkom financiranju naučnih časopisa - Biltet OKNT 1/74)

1. Praxis
2. Zavarivanje
3. Psihoterapija
4. Stočarstvo
5. Fragmenta Herbologica Jugoslavica
6. Marketing
7. Veterinarstvo
8. Acta Facultatis Medicae Fluminensis
9. Acta Stomatologica Croatica

- Bulletin Scientifique upućen na razmatranje Komisiji za sistem naučnih informacija OKNT,

Za časopise "Neuropsihijatrija" i "Nafta" predloženo je da se financiraju kao medjurepublički časopisi.

Obavještavajući vas o zaključcima Odbora, napominjemo da imate pravo žalbe Odboru u roku od 15 dana po primitku ove obavijesti (preko Republičkog savjeta za naučni rad SR Hrvatske Zagreb, Amruševa 4/I). Obrazložene žalbe bit će dostavljene Komisiji za naučne časopisi OKNT koja će utvrditi opravdanost prigovora i svoj prijedlog dostaviti Odboru. Prijedlog Komisije razmotrat će se na sjednici Odbora koja će se održati predvidivo krajem mjeseca studenog.

P R E D S J E D N I K
REPUBLIČKOG SAVJETA ZA NAUČNI RAD
Član Izvršnog vijeća Sabora SRH

Akademik Ivan Jurković

VAŽNA OBAVIJEST

Obavještavamo sve pretplatnike i čitaoce da će jugoslavensko izdanje časopisa »Praxis« od početka 1975. godine izlaziti *tromjesečno* što znači da ćemo u tom izdanju izdavati godišnje *4 broja po 120—180 strana* (umjesto 6 brojeva po 160 strana koliko smo dosad izdavali, odnosno u posljednje vrijeme pokušavali izdavati).

Ujedno smo prisiljeni povisiti prodajnu i pretplatnu cijenu časopisa tako da će *godišnja pretplata* iznosi *120 dinara,* a *cijena pojedinog broja 35 dinara.*

Žao nam je što u jedanaestoj godini izlaženja moramo u isto vrijeme najaviti smanjenje opsega i povišenje cijene, no kako je u 1974. godini časopisu uskraćena svaka pomoć iz društvenih fondova i kako nemamo garancije da ćemo je u narednim godinama dobijati (premda smatramo da na to imamo puno pravo te ćemo se za ostvarenje tog prava i boriti), ove su se mjere pokazale neophodne radi održanja časopisa. (Takve mjere predložili su nam i sami naši pretplatnici u anketi o kojoj ćemo još pisati u jednom od idućih brojeva.)

Pretplata se uplaćuje na žiro račun: *Hrvatsko filozofsko društvo 30101-678-614 (za »Praxis«).*

Pretplatnicima garantiramo da će primiti po četiri broja u opsegu od 120—140 strana, a ukoliko dobijemo pomoć iz društvenih fondova ili povećanjem broja pretplatnika povećamo vlastite prihode, opseg broja bit će povećan po mogućnosti na 160 —180 strana.

MOLIMO VAS DA ŠTO PRIJE UPLATITE VAŠU PRETPLATU ZA 1975. GODINU!

VAŽNA OBAVIJEST

Obavještavamo sve pretplatnike i čitaoce da će jugoslavensko izdanje časopisa »Praxis« od početka 1975. godine izlaziti *tromjesečno* što znači da ćemo u tom izdanju izdavati godišnje *4 broja po 120—180 strana* (umjesto 6 brojeva po 160 strana koliko smo dosad izdavali, odnosno u posljednje vrijeme pokušavali izdavati).

Ujedno smo prisiljeni povisiti prodajnu i pretplatnu cijenu časopisa tako da će *godišnja pretplata* iznosi *120 dinara,* a *cijena pojedinog broja 35 dinara.*

Žao nam je što u jedanaestoj godini izlaženja moramo u isto vrijeme najaviti smanjenje opsega i povišenje cijene, no kako je u 1974. godini časopisu uskraćena svaka pomoć iz društvenih fondova i kako nemamo garancije da ćemo je u narednim godinama dobijati (premda smatramo da na to imamo puno pravo te ćemo se za ostvarenje tog prava i boriti), ove su se mjere pokazale neophodne radi održanja časopisa. (Takve mjere predložili su nam i sami naši pretplatnici u anketi o kojoj ćemo još pisati u jednom od idućih brojeva.)

Pretplata se uplaćuje na žiro račun: *Hrvatsko filozofsko društvo 30101-678-614 (za »Praxis«).*

Pretplatnicima garantiramo da će primiti po četiri broja u opsegu od 120—140 strana, a ukoliko dobijemo pomoć iz društvenih fondova ili povećanjem broja pretplatnika povećamo vlastite prihode, opseg broja bit će povećan po mogućnosti na 160—180 strana.

MOLIMO VAS DA ŠTO PRIJE UPLATITE VAŠU PRETPLATU ZA 1975. GODINU!

SURADNICIMA I ČITAOCIMA

Glavni dio časopisa PRAXIS redovno donosi radove o nekoj značajnoj temi ili problemu (maksimalna veličina pojedinog priloga je 20 strojem pisanih strana s proredom). Naredni brojevi bit će posvećeni slijedećim temama

ODGOVORNOST INTELEKTUALACA DANAS
NAUČNO-TEHNIČKI RAZVOJ I SOCIJALIZAM
SARTRE I MARKSIZAM
SUVREMENA UMJETNOST I MISAO O UMJETNOSTI
»KRITIČKA TEORIJA DRUŠTVA«

Svi rukopisi šalju se u dva primjerka na adresu: Redakcija časopisa PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Ul. Đ. Salaja 3. U obzir dolaze samo rukopisi koji dosad nisu nigdje objavljeni. Rukopisi se ne vraćaju. Objavljeni radovi ne izražavaju nužno i gledište redakcije.

▲

PRETPLATNICIMA I NARUČIOCIMA

Časopis PRAXIS izlazi u jugoslavenskom izdanju, u džepnom izdanju (na hrvatskosrpskom jeziku) i u međunarodnom izdanju (na engleskom, francuskom i njemačkom). Jugoslavensko izdanje od 1975. godine izlazi tromjesečno: pojedini primjerak stoji 35 dinara; godišnja pretplata iznosi 120 dinara.

PRETPLATA SE UPLAĆUJE čekovnom uplatnicom na žiro-račun: Hrvatsko filozofsko društvo 30101—678—614 (za Praxis).

ZA NARUDŽBE, INFORMACIJE I REKLAMACIJE, treba se obratiti na adresu: Administracija časopisa PRAXIS, Filozofski fakultet, 41000 Zagreb, Đure Salaja 3.

CUBIERTA SIN IMPRIMIR